This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

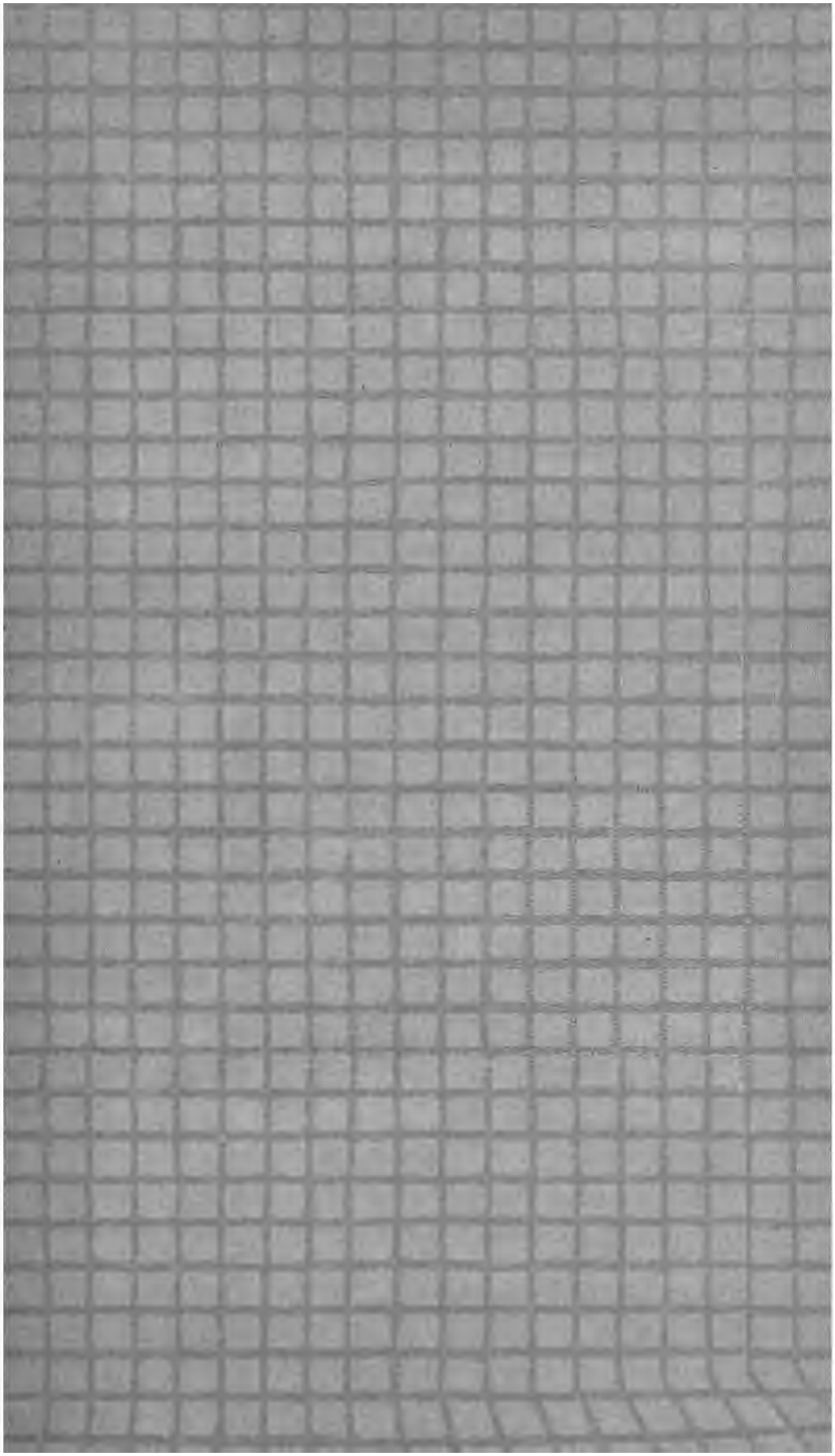
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Stanford University Libraries
3 6105 027 705 628

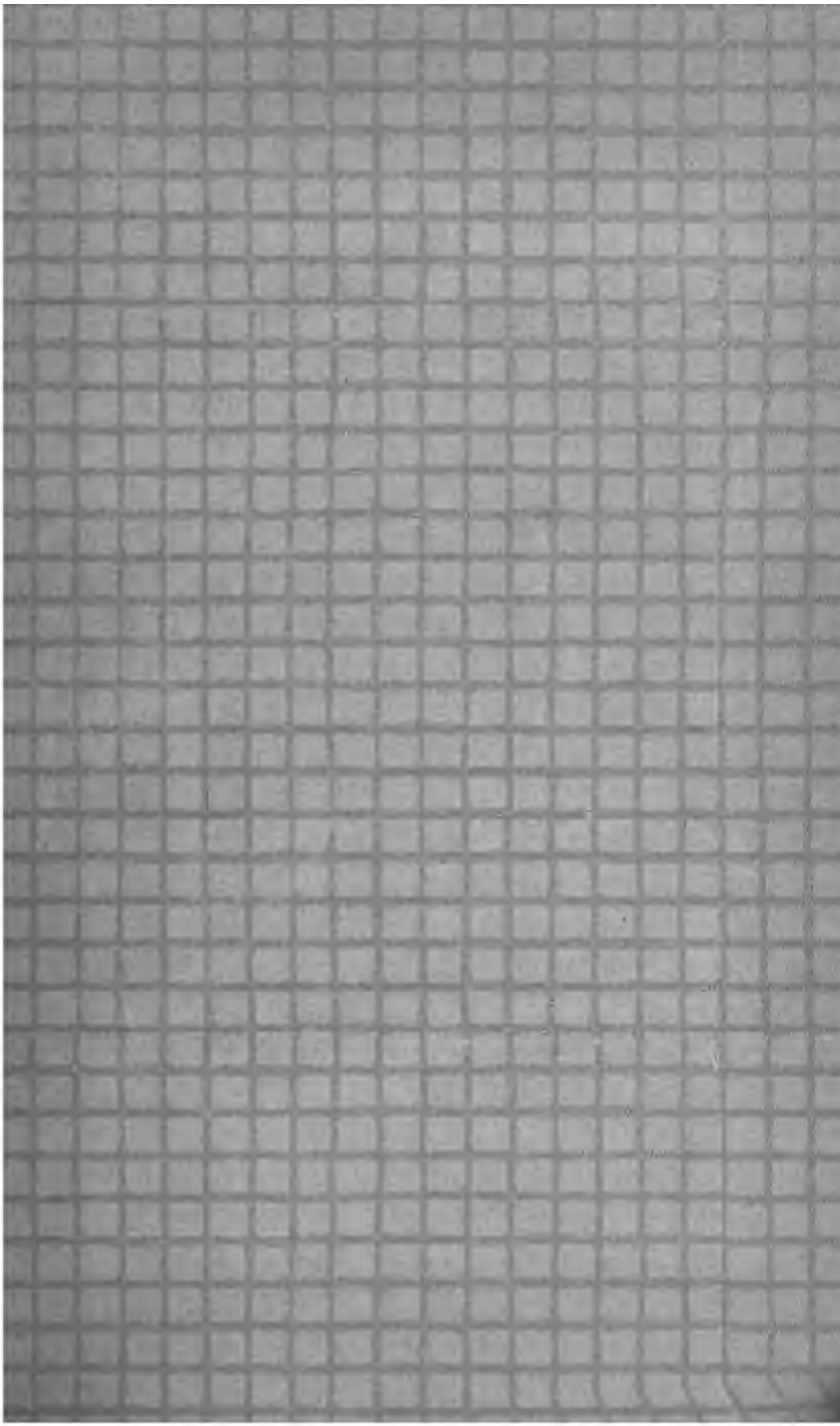
SYSTEM DER PHILOSOPHIE IM GRUNDRISS

BAND IV

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY



LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY



Eduard von Hartmann's

System der Philosophie im Grundriß

Band IV

Grundriß der Metaphysik

Bad Sachsa im Harz 1908
Hermann Haacke
Verlagsbuchhandlung.

Grundriß der Metaphysik

Von

Eduard von Hartmann

STANFORD LIBRARY

Bad Sachsa im Harz 1908
Hermann Haacke
Verlagsbuchhandlung.

Alle Rechte vorbehalten!

170600

Verlangen Sie bitte:
Das Verzeichnis der Werke
des großen Philosophen
EDUARD von HARTMANN
sowie den Katalog philosophischer
u. pädagogischer Bücher u. Schriften
der Verlagsbuchhandlung
HERMANN HAACKE
· BAD SACHSA · SÜDHARZ ·

Vorwort.

Als die ersten Auflagen der „Philosophie des Unbewußten“ erschienen, zeigte sich, daß die darin niedergelegte Metaphysik noch viel zu wenig durchgearbeitet und im Vergleich mit den landläufigen Ansichten zu fremdartig war, als daß sie nicht die schwersten Mißverständnisse und den nachdrücklichsten Einspruch hätte hervorrufen müssen. In den Jahren 1869—1877 bemühte ich mich in den Zusätzen neuer Auflagen und in einer Reihe besonderer Schriften*) das Versäumte nachzuholen. Aber die historisch-kritische, polemische und apologetische Fassung dieser Arbeiten, sowie die Zersplitterung des Stoffes in denselben verhinderte eine einheitliche Wirkung der darin entwickelten Gedanken. Die Arbeiten auf anderen Gebieten, denen ich mich dann zuwandte, führten zwar in gewissen Abschnitten meiner Metaphysik Ergänzungen und Bestätigungen zu**), und die Zusätze der 10. Auflage der „Philosophie des Unbewußten“ sowie meine historisch-kritischen Monographien über Lotze und Wundt***)

*) 1. „Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer“ (1869); 2. „Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewußten“ (1872); 3. „Erläuterungen zur Philosophie des Unbewußten mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus“ (1874); 4. „J. H. von Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus“ (1875); 5. „Gesammelte Studien und Aufsätze“ (1876, worin No. 1 und 2 wieder abgedruckt sind); 6. „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus“ (1877, worin No. 3 wieder abgedruckt ist); 7. „Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiologie und Deszendenztheorie“, 2. Aufl. (1877, in 3. Aufl. wieder abgedruckt im dritten Teil der 10. und 11. Aufl. der „Phil. d. Unb.“).

**) So z. B. die „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins“ (1879) im „Moralprinzip des Zwecks“, der „sittlichen Weltordnung“ und in den „metaphysischen Moralprinzipien“; die „Religion des Geistes“ (1883) in der „Religionsmetaphysik“; die „Philosophie des Schönen“ in dem Abschnitt über „Die Stellung des Schönen im Weltganzen“.

***) „Lotzes Philosophie“ (1888), „Wundts philosophisches System“ („Preußische Jahrbücher“ Bd. 66, Heft 1 und 2).

zeigten, daß ich im stillen auch an der Metaphysik weiterarbeitete. Aber erst in den 90er Jahren wandte ich mich vorzugsweise zur Metaphysik zurück, wie die metaphysischen Abschnitte der „Kategorienlehre“ (1896), die „Geschichte der Metaphysik“ (1899 und 1900), die Monographien über „Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik“ (1894), „Schellings philosophisches System“ (1897) und ein Teil der „Ethischen Studien“ (1898) zeigen. Immerhin war in der recht umfangreichen Kategorienlehre die Metaphysik nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt mitbehandelt und keineswegs vollständig oder in ihrem eigenen, innersten Zusammenhange dargestellt. In der „Modernen Psychologie“ (1901) mußten auch vielfach metaphysische Probleme gestreift werden, insbesondere in den Abschnitten über das Unbewußte und den psychophysischen Parallelismus. Auch „Die Weltanschauung der modernen Physik“ (1902) und die in den Jahren 1902—1904 zunächst in Zeitschriften veröffentlichten und dann unter dem Titel „Das Problem des Lebens“ (1906) zusammengefaßten biologischen Studien führten von naturphilosophischen Problemen aus oft genug bis in die Metaphysik hinein. Im Vorwort und in den Zusätzen zur 11. Auflage der „Philosophie des Unbewußten“ zog ich so viel als möglich von den Ergebnissen der voraufgehenden Spezialstudien heran und stellte die Punkte zusammen, in denen ich im Laufe der Zeit zu Änderungen meiner Ansichten gelangt war; aber um den gegebenen Rahmen des Buches nicht zu sprengen, mußten diese Einfügungen sich doch auf kurze Andeutungen beschränken und mehr sporadischer Natur bleiben.

In diesem „Grundriß der Metaphysik“ habe ich nunmehr versucht, die in der langen Reihe meiner Schriften zerstreuten metaphysischen Erörterungen einheitlich zusammenzufassen und systematisch durchzuarbeiten, und hoffe, daß diese Darstellung dazu beitragen wird, die noch immer weit verbreiteten Mißverständnisse meiner Metaphysik, wenn nicht zu beseitigen, so doch abzuschwächen. Wer die voraufgehenden drei Grundrisse gelesen hat, dürfte bei der allmählich aufsteigenden, induktiven Behandlung des Stoffes in diesem Grundriß keinen Schwierigkeiten begegnen.

Gr.-Lichterfelde bei Berlin.

Eduard von Hartmann.

Inhalt.

Seite

I. Die metaphysische Sphäre 1
II. Die metaphysische Tätigkeit 14
1. Die doppelseitige Tätigkeit auf Grund der Naturphilosophie und Psychologie 14
2. Die metaphysische Tätigkeit und die Kategorien 24
3. Einheit und Vielheit in der Tätigkeit 37
III. Die metaphysische Essenz oder Wesenheit 48
IV. Die metaphysische Substanz oder das Subjekt 66
V. Der metaphysische Prozeß 80
1. Der Anfang des Prozesses 80
2. Die zeitliche Dauer des Prozesses 84
3. Die Selbsterfüllung der leeren Wesensformen mit Inhalt . . . 87
4. Das Ende des Prozesses 91
5. Einheit oder Mehrheit der Prozesse 99
6. Die Genesis der Kategorien aus den Prinzipien 103
VI. Die Unbewußtheit des absoluten Geistes 107
1. Der unbewußte absolute Geist 107
2. Die Gründe für die Annahme eines absoluten Bewußtseins . . 110
3. Die Gründe gegen die Annahme eines absoluten Bewußtseins 119
4. Das Gefühl im absoluten Geiste 130
5. Das Selbstbewußtsein im absoluten Geiste 136
6. Die Persönlichkeit im absoluten Geiste 141

Erklärung der abgekürzten Verweisungen.

Ae. I = Ästhetik, Teil I.
Au. = Aufsätze (Gesammelte Studien und, 3. Aufl.).
B. = Bewußtsein (Das sittliche, 2. Aufl.).
D. = Dialektische (Über die — Methode).
E. = Erkenntnistheorie (Das Grundproblem der).
Fr. = Fragen (Philosophische, der Gegenwart).
GE. = Grundriß der Erkenntnislehre.
K. = Kategorienlehre.
Ki. = Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus.
Kn. = Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik.
L. = Lotzes Philosophie.
M.I u.II = Metaphysik (Geschichte der, Teil I u. II).
N. = Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus.
P. = Pessimismus (Zur Geschichte und Begründung des, 2. Aufl.).
Ph. = Physik (Die Weltanschauung der modernen).
Pr. = Probleme (Moderne, 2. Aufl.).
Ps. = Psychologie (Die moderne).
R.I u.II = Religionsphilosophie, 3. Aufl., Teil I u. II.
Sch. = Schellings philosophisches System.
St. = Studien (Ethische).
T R. = Transzendentalen Realismus (Kritische Grundlegung des, 3. Aufl.).
U. III = Unbewußten (Philosophie des, 11. Aufl., Teil III).
W. = Wanderungen (Kritische, durch die Philosophie der Gegenwart).

Pl. = Plumacher (Der Kampf ums Unbewußte, 2. Aufl. Sachsa i. H. bei Hermann Haacke).

I. Die metaphysische Sphäre.

Die Erkenntnistheorie hat den Unterschied der subjektiv-idealen und der objektiv-realen Sphäre dargetan (GE. 125—127); die Psychologie ist von der subjektiv-idealen, die Naturphilosophie von der objektiv-realen Sphäre ausgegangen, beide konnten aber nicht umhin, die Grenzen ihrer Sphäre beständig zu überschreiten. Um das bewußte Geistesleben zu erklären, mußte die Psychologie auf vorbewußte Geistestätigkeit zurückgreifen, die den Bewußtseinsinhalt hervorbringt. Um die Materie begreiflich zu machen, mußte die Naturphilosophie auf immaterielle dynamische Tätigkeiten zurückgehen, welche den Raum und seine materielle Erfüllung setzen, also materiierend wirken; um die organische Natur zu erklären, mußte sie zu immateriellen und nicht mechanischen Tätigkeiten ihre Zuflucht nehmen, welche die gesetzte Materie organisieren, d. h. die Umformung der mechanischen Energie leiten und beherrschen. Die vorbewußte produktive Geistestätigkeit liegt, eben weil sie selbst noch unbewußt ist und das Bewußtsein erst produziert, außerhalb der Grenzen der subjektiv-idealen Sphäre; die materiierende Tätigkeit steht, eben weil sie selbst noch immateriell ist, hinter der objektiv-realen Erscheinung der Materie, die erst ihr Produkt ist, und ebenso liegt die organisierende Tätigkeit jenseits der Organismen, die durch sie zustande kommen. Die Psychologie und die Naturphilosophie behandeln also die Beziehungen der subjektiv-idealen und der objektiv-realen Sphäre zu einer hinter ihnen liegenden Sphäre, und diese dritte ist die metaphysische Sphäre.

Der Materialismus sucht aus der objektiv-realen Sphäre die subjektiv-ideale zu erklären; er behandelt die erstere als das wahre Sein und die letztere als einen Schein, der irgendwie aus dem materiellen Sein entspringt. Der Spiritualismus sucht umgekehrt aus der subjektiv-idealen Sphäre die objektiv-reale zu erklären;

er behandelt die erstere als das wahre Sein und die materielle Außenwelt als einen Schein, der irgendwie aus dem Bewußtsein entspringt. Der ontologische Dualismus betrachtet die objektiv-reale und die subjektiv-ideale Sphäre als zwei gleich ursprüngliche und gleichberechtigte Seinsgebiete, deren keines vom andern hervorgebracht wird. Den Parallelismus der beiden Sphären sehen der Materialismus und der Spiritualismus als ein Verhältnis unbedingter Subordination an; denn nach materialistischer Auffassung ist der Ablauf der Bewußtseinsinhalte nur eine unselbständige Nebenerscheinung von dem Ablauf der mechanischen materiellen Vorgänge, ebenso wie nach spiritualistischer Auffassung der Ablauf der körperlichen Erscheinungen eine bloße Projektion von geistigen Vorgängen in ein vermeintliches Draußen ist. Dagegen wird der Parallelismus für den Standpunkt des ontologischen Dualismus zu einem Verhältnis der Koordination; d. h. in jeder Sphäre verläuft das Geschehen unbeeinflußt von der andern, aber konform, korrespondierend und mit gleichmäßiger Geschwindigkeit („Archiv für syst. Phil." Bd. V, Hft. 1, S. 8).

Alle drei Standpunkte münden in Unbegreiflichkeiten. Wenn wir einen noch so genauen Einblick in das mechanische Spiel der materiellen Gehirnteilchen erlangt hätten, so wäre es doch für immer sinnlos, zu glauben, daß wir dadurch dem Verständnis näher gerückt wären, wie dieses äußerliche Dasein in ein innerliches Bewußtsein umschlägt oder ein solches aus sich erzeugt. Die Zeit, wo man sich gedankenlos über diese Kluft hinwegsetzte, ist vorbei, und eine besonnene Naturwissenschaft hat anerkannt, daß für den Standpunkt einer materiell-mechanischen Weltanschauung das Ignoramus et ignorabimus auf immer das letzte Wort bleiben muß (Au. 453—454). Ebenso unerklärlich bleibt aber auch der Schein einer körperlichen Außenwelt für den Spiritualismus, der sich mit ihm in alle Widersprüche und Schwierigkeiten des transzendentalen Jdealismus verwickelt (N. 72—73, E. 113—118, Fr. 63—65). Der ontologische Dualismus setzt an Stelle beider Unbegreiflichkeiten eine dritte, den Koordinationsparallelismus. Jeder Versuch, ihn zu erklären, sei es durch eine prästabilierte Harmonie paralleler Gesetzmäßigkeit, sei es durch vermittelndes Eingreifen Gottes bei jeder Gelegenheit (Okkasionalismus), sei es durch unmittelbare Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, greift bereits in die metaphysische Sphäre hinüber. Der Einfluß einer prästabilierten Harmonie ist weiter nichts als die proklamierte Herrschaft einer dritten Sphäre über die beiden phänomenalen, gleich-

viel, ob sie den gesetzmäßigen Willen eines Gottes ausdrückt oder selbst an Stelle des Absoluten steht. Und die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ist nur dann zu behaupten, wenn Leib und Seele in einer Weise gedeutet werden, daß sie die objektiv-reale und die subjektiv-reale Sphäre überschreiten, beide in die metaphysische Sphäre hineinragen und in ihr als gleichartige miteinander in reale Beziehung treten.

Der Spiritualismus leugnet strenggenommen die reale Existenz einer objektiv-realen Sphäre neben der subjektiv-idealen und läßt nur den illusorischen Schein einer solchen innerhalb der subjektiv-idealen gelten; er hebt dasjenige auf, worauf eine wahrhafte Erkenntnis sich richten könnte. Der Materialismus und der ontologische Dualismus lassen zwar das Objekt der Erkenntnis bestehen, heben aber die Möglichkeit auf, daß das Erkennen sich irgendwie dieses Gegenstandes bemächtigen könne. Der Materialismus zerstört diese Möglichkeit dadurch, daß er dem Erkennen jede Selbständigkeit und Selbsttätigkeit gegenüber dem materiellen Geschehen raubt, an welchem sie phosphoresziert, der Dualismus dadurch, daß das, obzwar aktive, Erkennen in seine Sphäre gebannt bleibt und nie dahinter kommen kann, ob sein Glaube an einen Parallelismus zweier Sphären Wahrheit oder Täuschung ist. Beide setzen die Materie zu einem schlechthin Toten, Geistlosen und Sinnlosen herab, zu dessen Verständnis dem bewußten Geiste jedes Organ fehlt. Der Geist kann nur das begreifen, was ihm gleicht, und auch dieses nur, soweit es ihm gleicht. Nur wenn das Dasein der Materie sich in ihren gesetzmäßigen Kraftäußerungen erschöpft, kann der Geist sie begreifen, der in ihrer Kraftäußerung sein Willensstreben, in ihrer Gesetzmäßigkeit seine eigene Vernünftigkeit wiedererkennt. Nur wenn der Materie kein Rest ungeistiger Stofflichkeit anhaftet und sie ganz in dynamisch realisierten Jdeen aufgeht, darf der Geist hoffen, in seinen subjektiven Ideen sie wahrhaft widerzuspiegeln. Dann aber gehört sie ihrer Herkunft nach in der Tat einer Sphäre an, die hinter der objektiv-realen liegt, wie die Produktivität hinter dem Produkt. Das Vorhandensein einer metaphysischen Sphäre hinter der objektiv-realen ist also ebensowohl Ergebnis der Erkenntnistheorie als der Naturphilosophie (R. II, 131—132; TR. 104—108; U. I, 105).

Wir müssen also eine metaphysische Sphäre annehmen, der sowohl die immaterielle materiierende, als auch die organisierende, als auch die den Bewußtseinsinhalt produzierende Tätigkeit an-

gehören. Alle diese Tätigkeiten stimmen darin überein, daß sie immateriell, unbewußt, gesetzmäßig wirksam sind und zu zweckmäßigen Ergebnissen führen; sie sind also wesentlich gleich und nur graduell verschieden. Es scheint demnach nicht ungerechtfertigt, sie zu einer einzigen Sphäre zu vereinigen und nicht etwa in zwei gesonderte Sphären zu verteilen, deren jede nur auf eine der beiden phänomenalen Sphären Bezug hätte. Die Gesamtheit der Hypothesen über die metaphysische Sphäre ist die Metaphysik. Diese Hypothesen werden zunächst auf Grund der Erkenntnistheorie, Naturphilosophie und Psychologie errichtet, finden dann aber nachträglich auch in der Axiologie, Ästhetik, Ethik, Religionsphilosophie und Philosophie der Geschichte ihre Bestätigung und erweiterte empirische Basis. In einem deduktiven System, das alle Einzeldisziplinen aus seinen metaphysischen Prinzipien ableitet, hängt die Wahrheit alles Abgeleiteten von der Wahrheit der Prinzipien ab; in einem induktiven System ist der Wert der Einzeldisziplinen völlig unabhängig von dem Wert der metaphysischen Hypothesen, die erst aus ihnen erschlossen werden. Jedem Leser steht es frei, meine Metaphysik abzulehnen, aber keinem, aus der Unrichtigkeit meiner Metaphysik die Unrichtigkeit der Grundlagen zu folgern, auf denen sie erbaut ist.

Wenn wir von Sphären sprechen, so soll damit überhaupt nicht eine essentielle oder substantielle Getrenntheit ausgedrückt werden, sondern nur eine gruppenweise Zusammenfassung von ähnlichen Eigentümlichkeiten, die doch untereinander verschieden sind. Die drei Sphären bedeuten nur drei Seiten derselben Sache, drei Aspekte, die man je nach dem Wechsel des Gesichtspunktes von ihr gewinnt. In der Tat gibt es keinen Punkt des Seins, wo nicht alle drei Sphären sich durchdrängen; daß man aber zu derselben Sache drei verschiedene Standpunkte einnehmen kann, und daß sie demselben Beschauer beim Wechsel seines Standpunkts ein verschiedenes Antlitz zeigt, das beweist doch, daß sie eine Mannigfaltigkeit von Seiten, Richtungen, Fassaden in sich schließt. Die Erkenntnis kann der Sache nur gerecht werden, wenn sie die verschiedenen Seiten an ihr wohl unterscheidet und auseinanderhält, um sie gesondert zu untersuchen, unbeschadet dessen, daß sie nur vereint in- und miteinander vorkommen. Es ist dabei nicht nötig, daß der Standpunktwechsel ein mehr als fiktiver, gedachter ist. Der alte Grieche wußte ganz genau, daß er die Kristallschale seines Himmels von einem Standpunkt außerhalb als konvexes Gewölbe sehen würde, auch wenn er niemals hoffen

eine Tätigkeit wirklich werden soll, da muß sie an einer andern Tätigkeit einen Widerstand finden, der sie einschränkt und hemmt; für die andre, ihr widerstrebende Tätigkeit gilt dasselbe. Das teilweise Überwinden des Widerstandes kommt als Bewegung, das teilweise Eindämmen der Realisationstendenz als Empfindung zur Erscheinung. Keine Tätigkeit kann wirksam und wirklich sein, ohne in sich und in derjenigen, gegen welche sie sich verwirklicht, den eingedämmten und gestauten Teil der Bewegungsintensität als Empfindungsintensität zum Bewußtsein kommen zu lassen. Und keine bewußte Empfindung kann zustande kommen, ohne daß wirkungskräftige Tätigkeiten oder Energien in Widerstreit gerieten und einen Teil ihrer dynamischen Intensität an äußerer Entfaltung hinderten. Demnach kann sich kein Bewegungsvorgang in der objektiv-realen Sphäre abspielen, mit dem nicht ein Empfindungsvorgang in der subjektiv-idealen Sphäre Hand in Hand ginge und umgekehrt. Die in beiden phänomenalen Sphären auftretenden Produkte der Bewegung und Empfindung sind aber wiederum nur Ergebnisse des Widerstreites metaphysischer Tätigkeiten, die als solche weder in die objektiv-reale noch in die subjektiv-ideale Sphäre fallen („Archiv für syst. Phil." Bd. V, Heft 1, S. 3).

Die Naturwissenschaft, deren Aufgabe auf die objektiv-reale Sphäre beschränkt ist, hat deshalb ganz recht, den Kraftbegriff abzulehnen und sich mit den Begriffen der Masse, Bewegung, Geschwindigkeit, gleichförmigen und ungleichförmigen Beschleunigung zu begnügen, und die Bewußtseinspsychologie hat ganz recht, die unbewußte produktive Geistestätigkeit als jenseits aller Erfahrung belegen zu bezeichnen. Unrecht haben beide nur dann, wenn sie die metaphysische Tätigkeit leugnen, weil sie außerhalb ihres speziellen Gesichtskreises liegt. Beide können die hinter den Produkten liegende metaphysische Produktivität nur so lange leugnen, wie sie die Passivität der Produkte verkennen und irrtümlicherweise die bloßen Ergebnisse der Tätigkeit selbst für tätig halten. Das Dasein und die Bewegung der Materie einerseits und das Gegebensein und die Veränderung des Bewußtseinsinhalts andrerseits sind nur die phänomenalen Ergebnisse der hinter ihnen liegenden Tätigkeit; wer in ihnen selbst die Tätigkeit sucht, der trägt, ohne es zu merken, das Metaphysische in das Physische und Bewußte hinein. Unterscheidet man das Ergebnis der Tätigkeitskollisionen von den in ihnen kollidierenden Tätigkeiten, so hat man eben damit auch schon

Grundriß der Metaphysik

Von

Eduard von Hartmann

STANFORD LIBRARY

Bad Sachsa im Harz 1908
Hermann Haacke
Verlagsbuchhandlung.

war. Wenn es gelingt, die physischen und psychischen Grundtätigkeiten festzustellen, welche die objektiv-reale und die subjektiv-ideale Sphäre produzieren, so sind eben damit auch die metaphysischen Grundtätigkeiten gewonnen (U. II, 412—415). Diese erlangte Erkenntnis darf für um so sicherer gelten, je einfacher die gefundenen Grundtätigkeiten sind, je unveränderter sie an allen Punkten wiederkehren, und je besser es gelingt, die Grundtätigkeiten, die aus der objektiv-realen Sphäre, und die, welche aus der subjektiv-idealen Sphäre erschlossen sind, in gemeinsame Grundtätigkeiten zusammenzufassen.

Es gibt eine metaphysische Sphäre, und sie ist, wenn auch nur mittelbar durch induktive Rückschlüsse, erkennbar. Diese Sätze genügen, um eine Metaphysik nicht als aussichtsloses Unternehmen erscheinen zu lassen. Schlechthin aussichtslos ist nur jede Metaphysik a priori aus reiner Vernunft, jeder Versuch deduktiver oder dialektischer Konstruktionen. Eine solche Metaphysik ist durch den Agnostizismus mit Recht für immer beseitigt. Eine bloß wahrscheinliche Metaphysik, die auf induktivem Wege aus den Ergebnissen der Erkenntnistheorie, Naturphilosophie und Psychologie erschlossen ist, wird dagegen durch die Argumente des Skeptizismus und Agnostizismus gar nicht getroffen. Freilich muß der Grad ihrer Wahrscheinlichkeit geringer sein als derjenige der erkenntnistheoretischen, naturphilosophischen und psychologischen Ergebnisse, aus welchen sie erschlossen ist. Aber darum braucht ihr wissenschaftlicher Wert noch nicht geringer zu sein; denn dieser hängt nicht nur von dem Wahrscheinlichkeitsgrade einer Erkenntnis ab, sondern auch von der Bedeutung, welche die Erkenntnis im Vergleich zu anderen Erkenntnissen haben würde, wenn sie alle gleiche Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit hätten. Um wieviel die Metaphysik in dem Wahrscheinlichkeitsgrade ihrer Erkenntnisse gegen philosophische Disziplinen, die der Erfahrung näher bleiben, zurücksteht, um mindestens ebensoviel steht sie ihnen in der verhältnismäßigen Bedeutung derselben voran. Die hohe Bedeutung der metaphysischen Erkenntnisse spiegelt sich in der Stärke des metaphysischen Bedürfnisses, das erst mit dem letzten Menschen auf Erden erlöschen wird, und sie beruht wesentlich darin, daß erst durch sie die menschliche Erkenntnis ihren Schlußstein erhält, durch den sie zur systematischen Einheit eines Gewölbes zusammengeschlossen wird.

Wenn wir die produktive Tätigkeit als den nächsten Inhalt der metaphysischen Sphäre namhaft gemacht haben, so soll damit

nicht gesagt sein, daß sie ihr einziger Inhalt sei. Sie ist nur diejenige Seite oder derjenige Bestandteil der metaphysischen Sphäre, auf den wir in erster Reihe treffen, wenn wir von der subjektiv-idealen oder von der objektiv-realen Sphäre in sie hinübertreten, und zugleich derjenige, durch welchen wir hindurchgehen müssen, wenn wir zu noch höheren Stufen innerhalb der metaphysischen Sphäre aufsteigen wollen. Falls es solche höhere Stufen gibt, müssen sie aus der metaphysischen Tätigkeit induktiv erschlossen werden, müssen also wiederum mit geringerer Wahrscheinlichkeit behaftet sein als diese. Da der Gang der Untersuchung allmählich von den niederen zu den höheren Stufen der metaphysischen Sphäre aufsteigt, so kann der Leser den niederen Stufen zustimmen und doch den Fortgang zu den höheren ablehnen; aber er darf nicht umgekehrt die Ergebnisse der niederen Stufen ablehnen, weil ihm die der höheren mißfallen. Wer das täte, würde damit nur offenbaren, daß ihm die Bedeutung der induktiven Methode im Unterschiede von der deduktiven noch gar nicht klar geworden ist, und daß er mein induktives System irrtümlich für ein deduktives hält, bei dem allerdings der Wert aller Deduktionen von dem Wert der letzten Prinzipien abhängt.

Die Untersuchung wird zeigen, daß wir von der Tätigkeit zur Essenz oder Wesenheit, und von dieser zur Substanz oder zum Subjekt aufzusteigen genötigt sind. Dann gehören also Tätigkeit, Essenz und Substanz zur metaphysischen Sphäre, oder — wenn man es vorzieht, Essenz und Substanz zum Wesen zusammenzufassen — Tätigkeit (Aktus) und Wesen. Die Untersuchung der metaphysischen Sphäre oder die Metaphysik hat also zunächst diese drei Stufen (Tätigkeit, Wesenheit und Substanz) zu durchschreiten und dann zu betrachten, wie dieses tätige Wesen sich zum Prozeß entfaltet, und was der Prozeß für das Wesen bedeutet. Es steht jedem Leser frei, meine Hypothesen in betreff der Tätigkeit sich anzueignen, aber diejenigen in betreff des Wesens zu verwerfen; ebenso steht es ihm frei, meine Aufstellungen über die Essenz für richtig und die über die Substanz für falsch zu erklären. Aber es steht niemandem frei, meine Annahme über die Tätigkeit darum für weniger richtig zu halten, weil er diejenigen über das Wesen unrichtig findet, oder die über die Essenz bloß darum abzulehnen, weil ihm die über die Substanz mißfallen. Das wäre einfach ein aus methodologischer Konfusion entspringender Denkfehler. —

Die für unsere Erkenntnis wichtigste Bedeutung der metaphysischen Sphäre liegt darin, daß sie das gemeinsame Bindeglied

zwischen der subjektiv-idealen und der objektiv-realen Sphäre bildet, wie dies bereits oben angedeutet wurde. Gesetzt den Fall, die subjektiv-ideale Sphäre würde durch eine ganz andre metaphysische Tätigkeit oder Tätigkeitsgruppe produziert als die objektiv-reale, so wäre das Band zwischen beiden zerschnitten. Jetzt werden die Beziehungen zwischen der subjektiv-idealen und objektiv-realen Sphäre dadurch erklärlich, daß beide gleichzeitige, aber nach entgegengesetzten Richtungen gewandte Erscheinungen der metaphysischen Sphäre sind. Wenn aber verschiedene metaphysische Tätigkeiten oder Tätigkeitsverbindungen die eine und die andre Erscheinungssphäre hervorbrächten, so könnten die Beziehungen zwischen beiden Erscheinungen nur noch durch Beziehungen zwischen diesen verschiedenen metaphysischen Tätigkeiten vermittelt werden, und diesen würde wegen der Verschiedenartigkeit der Tätigkeiten die Begreiflichkeit fehlen. Dies würde auch dann noch gelten, wenn die zwei metaphysischen Tätigkeiten auf zwei Essenzen zurückgeführt würden, die einer und derselben Substanz als Attribute anhaften. Die bloße Identität der Substanz oder des Subjekts kann nicht genügen, um die Wechselbeziehung oder den Parallelismus metaphysischer Tätigkeiten begreiflich zu machen, die so verschieden sind, daß jede sich in einer andern Erscheinungssphäre offenbart.

Demnach ist jede Identitätsphilosophie prinzipiell verfehlt, welche, wie diejenige Spinozas, den Gegensatz der beiden Erscheinungssphären auf einen essentiellen Gegensatz der metaphysischen Tätigkeiten zurückzuführen sucht, d. h. den Dualismus der Erscheinungssphären mit dem der Attribute vermengt und verwechselt (K. 170—171; M. I, 413—414). Die wahre Identitätsphilosophie kann nur eine solche sein, welche das den beiden Erscheinungssphären zugrunde liegende Identische nicht erst in der Substanz oder dem Subjekte der Tätigkeit, sondern schon in der metaphysischen Tätigkeit selbst sucht und findet, durch welche das Subjekt beide Erscheinungssphären zugleich hervorbringt (K. 401).

Es ist aber dabei nicht nötig, daß diese, beiden gemeinsam zugrunde liegende Tätigkeit schlechthin einfach sei und sich erst in ihrem Inhalt gliedere; sie kann vielmehr auch eine doppelseitige, vieleinige Tätigkeit oder eine Einheit mehrerer Tätigkeiten sein. Aber wenn die Identität der Produktivität gewahrt bleiben soll, so ist die Annahme auszuschließen, als ob die Tätigkeitsverbindung, welche die subjektiv-ideale Sphäre hervorbringt, sowohl

eine numerisch andere sei wie auch eine quantitativ verschiedene Mischung der Bestandteile besitze als diejenige, welche die objektiv-reale Sphäre hervorbringt. Mit andern Worten: es darf nicht das quantitative Übergewicht des einen oder des andern Attributs in der Tätigkeitsverbindung entscheidend sein, ob die eine oder die andre Erscheinungssphäre als Produkt herauskommt. Diese Lehre Schellings (Au. 580, 587; Sch. 144—156) ist nur eine Abschwächung von Spinozas völliger Isolierung der Attribute gegeneinander, sucht sie zu überwinden, bleibt aber auf halbem Wege stehen. Wenn die metaphysische Tätigkeit nicht eine einfache, sondern eine doppelseitige ist, so müssen doch die Attribute in dieser doppelseitigen Tätigkeit zu einer unlöslichen Vereinigung verbunden sein, bei der von einem quantitativen Übergewicht der einen oder der andern Seite nicht mehr die Rede sein kann. Es kann wohl ein Wertunterschied zwischen den beiden Erscheinungssphären bestehen, insofern die eine der andern als Mittel und Unterbau dient und die andre sich als bewußt-geistige Sphäre über der natürlichen erhebt. Aber es ist unmöglich, daß eine der attributiven Tätigkeiten in der einen Sphäre stärker vertreten sei als in der andern; vielmehr machen beide in unlösbarem Verein die Steigerung von der Natürlichkeit zur bewußten Geistigkeit gemeinsam durch, die mit der Erhebung von der Stufe der einen Sphäre auf die der andern verbunden ist.

Eine wahrhafte Identitätsphilosophie ist bisher noch nicht durchgeführt worden, weil diejenigen, welche mit der Identität der metaphysischen Funktion und der Einheit beider Erscheinungssphären in der metaphysischen Sphäre am entschiedensten Ernst gemacht haben, Hegel und Schopenhauer, teils den Unterschied beider Erscheinungssphären gegeneinander, teils den der einen von ihnen gegen die metaphysische Sphäre verwischt, d. h. das Moment des Unterschiedes in der Einheit allzusehr herabgedrückt haben (R. II, 139—140). Das Moment der metaphysischen Identität gewinnt aber nur da seine volle Bedeutung, wo auch das Moment des phänomenalen Unterschiedes hinreichend gewahrt und betont ist. Wie die Tätigkeit beschaffen sein muß, um die identische Wurzel der objektiv-realen und der subjektiv-idealen Sphäre sein zu können, das zu untersuchen und festzustellen, ist grade die nächste und dringendste Aufgabe der Metaphysik; hier handelt es sich zunächst darum, die Forderung dieser Aufgabe klar zustellen. Wäre sie unlösbar, so gäbe es keine metaphysische Erkenntnis für uns; gelingt es uns aber, eine befriedigende Lösung

für sie zu finden, so ist damit die Grundlage sowohl für die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt als auch für ein einheitliches System der Erkenntnis gewonnen (U. II, 465, 463).

Der Begriff „Identitätsphilosophie" darf nicht mit dem Begriff „Monismus" verwechselt werden, wie dies bei Haeckel, du Prel u. a. m. der Fall ist. Die Identitätsphilosophie behauptet die wurzelhafte und wesenhafte Einheit von Natur und (bewußtem) Geist, Materie und Bewußtsein, objektiv-realer und subjektiv-idealer Sphäre; aber sie sagt nichts darüber aus, ob das beiden Erscheinungssphären zugrunde liegende Prinzip ein der Zahl nach Eines oder Vieles sei. Die Identitätsphilosophie ist ebensowohl auf monistischem wie auf pluralistischem Boden möglich, und wenn sie auch zufällig zuerst auf monistischem Boden (Spinoza) erwachsen ist, so hat sie doch grade auf pluralistischem Boden (Leibniz) erst ihre feinere Durchbildung erhalten (M. I, 433—435). Auch neuerdings findet die Identitätsphilosophie ebensogut bei den Herbartschen und Schopenhauerschen Pluralisten wie bei den Monisten ihre Anerkennung und Pflege. Es ist keine Metaphysik möglich ohne stillschweigende oder ausdrückliche Annahme der Identitätsphilosophie; aber die Metaphysik kann sich ebenso wie die Identitätsphilosophie monistisch oder pluralistisch ausgestalten. Die Verwechselung dieser Ausdrücke muß deshalb eine kaum wieder gut zu machende Verwirrung in den Köpfen anrichten.

Es ist ebenfalls Aufgabe der Metaphysik, sowohl bei der Tätigkeit als auch bei dem Wesen die Einheit oder Vielheit zu untersuchen. Sollte sich dabei eine universelle, obzwar die innere Mannigfaltigkeit und Gliederung nicht ausschließende Einheit der Tätigkeit ergeben, welche auf der Einheit des Wesens ruht, so wäre damit zugleich eine Einheit der metaphysischen Sphäre gewonnen, die über ihre begriffliche Einheit im Gegensatze zur doppelseitigen Erscheinungswelt hinausgeht. Die Beweise für das Dasein einer metaphysischen Sphäre würden dadurch nachträglich noch eine ganz andere, über ihren ursprünglichen Sinn hinausgehende Bedeutung erhalten, nämlich die von Beweisen für das Dasein eines metaphysischen All-Einen. Die naturphilosophische und erkenntnistheoretische Einsicht, daß die die Materie produzierende Tätigkeit eine immaterielle, vernünftig gesetzmäßige, ideerealisierende ist, ergäbe dann den erkenntnistheoretisch idealistischen Beweis. Die psychologische Einsicht, daß die den Bewußtseinsinhalt produzierende Tätigkeit eine vorbewußte, un-

bewußt-geistige Wirksamkeit, ist, würde den psychologischen Beweis liefern. Die Einsicht endlich, daß die immaterielle materiierende, raumsetzende und organisierende Tätigkeit zusammenfalle mit der unbewußten, den Bewußtseinsinhalt produzierenden Tätigkeit, daß beide dieselbe Essenz zum Ausdruck bringen und demselben Subjekt angehören, würde den identitätsphilosophischen Beweis abgeben. Es sind dies drei Beweise für das Dasein eines metaphysischen All-Einen, die bisher wenig üblich sind, aber wohl verdienen, den übrigen gängigen Beweisen angereiht zu werden und in der Religionsphilosophie durch veränderte Ausgestaltung eine neue veränderte Bedeutung gewinnen (R. II, 131—140).

II. Die metaphysische Tätigkeit.

1. Die doppelseitige Tätigkeit auf Grund der Naturphilosophie und Psychologie.

In der Naturphilosophie mußte die Energie auf Bewegung, die Bewegung auf Geschwindigkeit, die Geschwindigkeit auf Beschleunigung, die Beschleunigung auf Kraftäußerung, die Kraftäußerung (conatus, nisus, impetus) auf Kraft zurückgeführt werden. Die Tätigkeit stellte sich also hier zunächst als dynamische dar, und der andre Faktor der Energie, die Masse, zerfiel in eine bestimmte Vielheit von dynamisch gleichwertigen Kräften (Atomkräften oder dynamischen Atomen). Andrerseits zeigte sich aber die Tätigkeit auch als eine gesetzmäßige. Das Gesetz bestimmt in jedem Augenblick den Intensitätsgrad der Kraftäußerung, ihre Zeitlichkeit, d. h. das Maß der durch sie gesetzten Beschleunigung, und ihre räumlichen Beziehungen zu andern Kräften, also den ganzen Inhalt der Tätigkeit. Die Kraft als solche hat nichts zu tun, als diesen Inhalt zu realisieren. Das Gesetz schwebt nicht als transzendente Entität über der Kraft, sondern ist ihrer Betätigung immanent; nur für uns hat es eine abstrakt allgemeine Form, in die wir erst die Bedingungen jedes Einzelfalls einsetzen, während in Wirklichkeit das Gesetz in jedem Einzelfall sofort als konkret singuläre Inhaltsbestimmung der dynamischen Tätigkeit auftritt (K. 422—426, 318—319, 46).

In der anorganischen Natur sind die Gesetze einfacher, in der organischen verwickelter, aber streng gesetzmäßig vollziehen sich alle Kraftwirkungen auf beiden Gebieten. Ein Gesetz, das nicht die Kraft hätte, sich durchzusetzen und zu realisieren, wäre ein unwirksamer Schemen der Einbildungskraft. Die verwickelteren Gesetze sind entweder bloße Zusammensetzungen aus den Atomgesetzen, oder gehen über diese hinaus. Im ersteren Falle reicht das Zusammenwirken der Atomkräfte aus, sie zu realisieren; im

letzteren Falle muß ebensogut eine dynamische Tätigkeit höherer Art zu den Atomkraftkombinationen hinzutreten, wie eine Gesetzmäßigkeit höherer Art zu den Atomgesetzkombinationen hinzutritt, um sie zu einem höheren Gesetz zu ergänzen. Wenn die Gesamtheit der Atomkräfte das mechanische Kraftquantum umspannt, dessen Beständigkeit von dem physikalischen Gesetz der Erhaltung der Kraft behauptet wird, so werden die Umformungen dieses mechanischen Kraftquantums doch auch durch höhere organische Naturgesetze mitbestimmt, die ebenfalls nur durch dynamische Tätigkeit realisiert werden können, wenn auch diese dynamische Tätigkeit infolge eines anderen Verhältnisses zur Räumlichkeit nicht mehr unter mechanische Kraftäußerung fällt (K. 464—466).

Überall bleiben also Kraft und Gesetz die beiden von einander untrennbaren Seiten der Tätigkeit in der Natur. Und dies ist nicht so zu verstehen, als ob Kraft und Gesetz zwei verschiedene Tätigkeiten, Mächte oder Faktoren wären, die als zunächst gesonderte Bestandteile in eine Verbindung eingehen, sondern so, daß sie in einer ursprünglichen Einheit stehen, daß jede Tätigkeit in der Natur nur darum Tätigkeit sein kann, weil sie diese beiden Seiten an sich hat, die beide für eine wirkliche, bestimmte Tätigkeit gleich unentbehrlich sind. Es sind auch nicht bloß Unterschiede, die wir herzubringen, sondern solche, die wir durch die Sache selbst genötigt sind anzuerkennen. Die Tätigkeit selbst ist es, die dieses Doppelantlitz aufweist, und nur die isolierte Betrachtung erst des einen und dann des andern ist Sache der diskursiven abstrakten Reflexion, die bald ausschließlich auf die Realisationstendenz der Tätigkeit, bald bloß auf die Beschaffenheit des zu realisierenden Inhalts achtet. —

Die Psychologie führt das Seelenleben auf zwei Grundtätigkeiten zurück, auf Wollen und Vorstellen, indem sie die einfachen Lust- und Unlustgefühle auf Willensaffektionen, die verwickelteren Gefühle auf Kombinationen solcher Willensaffektionen mit bewußten und relativ unbewußten Vorstellungen, und die Sinnesempfindungen auf kategorial geformte und verschmolzene Willensaffektionen zurückführt, die als solche unter der Bewußtseinsschwelle bleiben. Das Wollen als solches bleibt immer schlechthin unbewußt und wird nur aus seinem vorstellungsmäßigen Inhalt und aus den es begleitenden Gefühlen und Empfindungen erschlossen. Das Vorstellen als Tätigkeit oder Intellektualfunktion bleibt ebenso unbewußt wie das Wollen, und fällt

nur durch sein Produkt, die Vorstellung, ins Bewußtsein; diese aber ist ein Produkt aus Sinnesempfindungen und aus den unbewußten synthetischen Intellektualfunktionen, die jene kategorial formieren, zu Anschauungen verschmelzen, in abstrakte Vorstellungen zerlegen, zu Kollektivvorstellungen verknüpfen, in Beziehungen zueinander setzen usw. Die psychischen Grundtätigkeiten als solche sind also gleichermaßen unbewußt; nur ihre Kollisionen mit anderen Tätigkeiten werden als Gefühle, und nur die Ergebnisse des Aufbaus dieser Gefühle werden als Sinnesempfindungen, zusammengesetzte Gefühle, Vorstellungen usw. bewußt.

Wir kennen nun zwar Gefühle, die uns das Vorhandensein eines Strebens und Sehnens anzeigen, ohne daß wir uns über Ziel und Inhalt desselben klar werden können. Daraus folgt aber noch nicht, daß das Streben als unbewußte Tätigkeit wirklich inhaltlos sei, sondern nur, daß wir noch nicht vermocht haben, uns seinen Inhalt für unser Bewußtsein deutlich zu machen. Tritt eine Gelegenheit zur Betätigung ein, so erfahren wir nachträglich aus unserm instinktiven Handeln, daß das Streben allerdings einen hinreichend bestimmten Inhalt hatte, denn sonst hätte es denselben nicht realisieren können. Wir kennen ferner bewußte Vorstellungen, die relativ abgelöst vom Wollen erscheinen, d. h. nicht nach äußerer Realisation hindrängen. Aber ganz frei von Willensmomenten sind solche Vorstellungen doch auch nicht, schon deshalb nicht, weil ihnen eine sinnliche Empfindungsintensität anhaftet, die nur als Willensaffektion zu deuten ist. Daß bei solchen Vorstellungen das Wollen ganz und gar zu ruhen scheint und keine Miene macht, sie zum Inhalt seiner selbst als Realisationstendenz zu machen, beruht auch noch auf Täuschung; denn irgendwelche Tendenz zur Auslösung von Bewegungen führt jede lebhaftere Vorstellung mit sich, und die Ruhe der reinen Betrachtung muß erst durch beständige Hemmungsimpulse des obersten Zentralorgans sichergestellt werden. Daß aber bei der bewußten Vorstellung die Summe von sinnlicher Empfindungsintensität und reflektorischer Realisationstendenz so gering werden kann, rührt doch nur daher, daß die Willensintensitäten der Bestandteile, aus denen die Vorstellung formiert ist, sich unter der Bewußtseinsschwelle gegenseitig aufwiegen. Die scheinbar willenlose bewußte Vorstellung ist das Produkt des Gleichgewichts latenter Willensimpulse, die scheinbare Ruhe wie bei der stillstehenden Wage nur eine im Widerspiel der Strebungen gehemmte Bewegung.

In der unbewußten Tätigkeit selbst kann Wollen und Vorstellen, Willensfunktion und Intellektualfunktion nicht gesondert auftreten. Ein Wollen ohne Inhalt, eine Realisationstendenz ohne Ziel, ein Streben ohne jede Bestimmtheit wäre in sich leer, wirkungslos, vergeblich und nichtig; es wäre Velleität oder Wollenwollen, aber kein Wollen, ja nicht einmal wirkliche Tätigkeit in irgendwelchem Sinne. Das Wollen will etwas noch nicht Seiendes seiend machen, muß also, um das zu können, das noch nicht Seiende seinem Sein vorwegnehmen, antizipieren, vorstellen im Sinne von voranstellen. Eine Intellektualfunktion, die sich damit begnügte, mit bloßen Gedanken zu spielen, wäre eine unberechtigte Übertragung aus der subjektiv-idealen Sphäre in die metaphysische, denn sie wäre ein ergebnisloses, zweckloses und sinnloses Bild der Tätigkeit ohne wirkliches Tun. Wir haben kein Recht, dergleichen anzunehmen; denn wo wir zur Annahme vorbewußter, formierender Intellektualfunktionen greifen müssen, ist es doch nur, weil sie ein Ergebnis haben, also sich als wirkliche Tätigkeiten legitimieren, in denen eine Realisationstendenz dem idealen Inhalt zum Sein verhilft und die Trägheitswiderstände der passiven Bausteine (Empfindungen usw.) überwindet. Die intellektuelle Seite der metaphysischen Tätigkeit kann nur da sich geltend machen, wo ein Willensinhalt zu bestimmen ist, und hat gar keinen Anlaß, Bestimmungen zu setzen, die nicht Bestimmungen einer Realisationstendenz wären. Das unbewußte Vorstellen entfaltet sich nur im und am unbewußten Wollen, wie dieses nur an jenem und durch jenes. Kein Vorstellen ohne Wollen, wie kein Wollen ohne Vorstellen (U. I, 100—108).

Unbewußtes Wollen und unbewußtes Vorstellen sind nicht zwei Tätigkeiten, die sich zu einer kombinierten Tätigkeit verbinden, sondern zwei Seiten einer Tätigkeit; denn keine von ihnen kann für sich allein schon Tätigkeit heißen, und die Tätigkeit ist überhaupt nur dadurch möglich, daß sie diese beiden Seiten in ursprünglicher Einheit in sich schließt und als Momente ihrer selbst an sich hat. Erst aus solchen doppelseitigen Tätigkeiten kann bei ihrem Zusammentreffen ein ernstlicher Widerstreit, ein realer Konflikt entspringen; denn bloße Gedanken, auch wenn sie sich entgegengesetzt sind, wohnen friedlich beieinander, ohne sich zu drängen, zu stoßen und zu zanken, und erst wenn entgegengesetzte Interessen in demselben Geiste oder in verschiedenen Geistern sich ihrer annehmen, kommt es zu Kampf und Streit (N. 269, 295). Den reinen Gedanken ist es weder lieb noch

leid, wenn sie übereinstimmen oder auseinandergehen; soll aus dem Widerstreit der Gedanken ein Schmerz hervorgehen, so müssen Willensstrebungen sie ergreifen und gegeneinander platzen (N. 296).

Soll die Tätigkeit einer andern empfindlich werden, so muß sie diese in ihrer Realisationstendenz hemmen und einschränken, also selbst Realisationstendenz oder Wollen sein. Soll aber die gehemmte Tätigkeit begreifen, nicht bloß daß sie gehemmt wird, sondern auch was das sie Einschränkende sei, so muß sie nicht bloß selbst Intellektualfunktionen zum Erkennen entfalten, sondern auch alles das, was sie einschränkt, muß seinem Inhalt nach begreiflich, der begreifenden Tätigkeit gleichartig, also Intellektualfunktion oder Vorstellen sein. Daß ich überhaupt von andern affiziert werde, beweist mir, daß sie eine der meinigen konforme Realisationstendenz haben; daß ich aber mehr von ihnen verstehe als ihre Existenz, daß ich begreife, was sie von mir wollen, das ist nur dadurch erklärlich, daß ihr Streben seinem Inhalt nach ebenso wie das meinige vorstellend bestimmt ist.

Hiermit hat die psychologische Betrachtung bereits in die erkenntnistheoretische hinübergeführt. Indem diese verlangt, daß die mich affizierenden Tätigkeiten gleich der meinigen doppelseitig seien, macht sie keinen Unterschied zwischen unorganischen und organischen Tätigkeitsgruppen, toten Dingen und lebendigen Geistern. Wenn wir nun aber bei den ersteren die Doppelseitigkeit ihrer Tätigkeit als gesetzmäßige Kraftäußerung oder dynamische Naturgesetzlichkeit, bei den letzteren dagegen als ideell bestimmtes Wollen oder willenrealisiertes Vorstellen deuten, so verlangt die erkenntnistheoretische Erwägung, daß die naturphilosophische und die psychologische Deutung dieser Doppelseitigkeit nur scheinbar verschieden seien, in Wirklichkeit aber zusammenfallen.

Bouterwek hatte in seinem System des Virtualismus Willen unter Kraft, Schopenhauer in seinem System des Panthelismus Kraft unter Willen subsumiert; der Materialismus folgte dem ersteren, die neuere thelistische Psychologie dem letzteren nach. Wenn um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Erweiterung des Willensbegriffes zur Bezeichnung alles Strebens, Begehrens und aller triebartigen Tätigkeit noch paradox erschien, so hat man sich inzwischen daran gewöhnt. Die Erkenntnis, daß die Stufenreihe der Individuen stetig bis zu den Uratomen hinabführt, hat das Verständnis dafür eröffnet, daß das Wollen bis zu den unter-

sten Individuen hinabreichen muß, und daß eine und dieselbe Tätigkeit, welche, von innen her erschlossen, Wollen genannt wird, von außenher erschlossen, Kraft heißt. Die Identität beider wird nur dadurch verschleiert, daß wir bei den Individuen niederer Ordnung selten oder nie die Tätigkeit eines einzelnen Individuums wahrnehmen, sondern die zusammengefaßten Tätigkeiten größerer Gruppen von Individuen (Atomen, Molekülen, Plastiden, Zellen), daß also nicht ein individuelles Einzelwollen, sondern meist ein Kollektivwollen sich als Kraft darstellt. Dem Materialismus ist es geläufig, daß das Wollen des menschlichen Großhirns sich aus den Kraftentladungen der Hirnzellen zusammensetzt, wie die Muskelkraft des Armes aus denen der Muskelzellen; er übersieht nur dabei, daß jede Kraftentladung einer Hirnzelle oder Muskelzelle für diese selbst ein Wollen ist, und daß die Kraftentladungen der Hirnzellen wieder einem höheren Individualwillen unterstellt sind, der für diese sich als Kraft (wenn auch nicht als mechanische) geltend macht.

Hiernach kann man in der Tat Wollen und Kraftäußerung gleichsetzen. Keines von beiden ist der allgemeinere Begriff, dem der andre als sein Spezialfall unterzuordnen wäre, sondern beide sind eine und dieselbe Tätigkeit, und die Verschiedenheit der Bezeichnung rührt nur daher, von welcher Seite aus die Tätigkeit erschlossen ist, ob von innen her oder von außen her. Der Materialismus hielt nur darum den Kraftbegriff, Schopenhauer und die thelistische Psychologie nur darum den Willensbegriff für den zu bevorzugenden, weil und sofern sie in dem naiv-realistischen Irrtum befangen waren und sind, daß die Kraft von außen her, beziehungsweise das Wollen von innen her, unmittelbar wahrgenommen werden könne, während die andre Seite nur mittelbar als Erscheinung die Tätigkeit selbst erschließen lasse. Mit diesem Irrtum fällt auch der Grund hinweg, in der Metaphysik eine der beiden Bezeichnungen vor der andern zu bevorzugen, während in der Naturphilosophie die Kraft, in der Psychologie der Wille der natürliche und nächstliegende Ausdruck ist. Es kommt nur darauf an, sich gegenwärtig zu halten, daß das durch beide Ausdrücke Bezeichnete eine und dieselbe Sache ist; dann kann man unbedenklich jeden von ihnen anwenden. Um aber Rückfälle der Vorstellung zu vermeiden, ist es vielleicht am besten, beide Bezeichnungen zu vereinigen und von der dynamisch-thelischen oder thelisch-dynamischen Tätigkeit zu reden.

Ganz ebenso steht es mit dem Gesetz und dem Vorstellen.

Wenn wir uns die Bestimmtheit der Kraftäußerung in jedem Einzelfalle und ihre Abhängigkeit von den Umständen und Bedingungen klar machen wollen, so müssen wir sie in Gestalt eines allgemeinen Gesetzes fassen, welches diese Abhängigkeit als mathematische Funktion ausdrückt. Wir gewinnen dadurch die Möglichkeit, die Größenwerte der Bedingungen in die allgemeine Formel einzusetzen und so die Größenwerte der Tätigkeit auszurechnen. Es ist der ideelle Zusammenhang aller quantitativen, bei der Tätigkeit in Betracht kommenden Bestimmungen, den wir auf diese Weise reproduzieren. Wir schlagen dabei den Umweg über das allgemeine Gesetz ein, den die Natur nicht kennt; denn wir müssen uns die Vernünftigkeit und logische Notwendigkeit in der ideellen Abhängigkeit der Größenbestimmungen voneinander erst vermittelst abstrakter diskursiver Reflexion zum Bewußtsein bringen, während die Natur, die kein Bewußtsein dieser Zusammenhänge hat und braucht, auch keine abstrakte diskursive Reflexion nötig hat, sondern in jedem Einzelfall die zu realisierende Abhängigkeit mit unfehlbarer Sicherheit konkret bestimmt.

Deshalb haben wir eigentlich kein Recht, den Naturkräften Gesetze zuzuschreiben, sondern nur Gesetzlichkeit oder Gesetzmäßigkeit, d. h. eine jeweilige und jedesmalige Konformität mit den Gesetzen, die als solche nur in unsrer abstrakten Reflexion vorhanden sind. Aber die gesetzmäßige Bestimmtheit der Kraftäußerung in jedem Falle müssen wir zugleich anerkennen als eine vernünftige, d. h. der Vernunft der Gesetze entsprechende, als eine ideelle, d. h. den ideellen Zusammenhängen der Größenwerte gemäße, und als eine produktive, d. h. das noch nicht Seiende in seinem Sein bestimmende, antizipatorische. Die Gesetzmäßigkeit der Kraftäußerung ist also logische ideelle Antizipation des zu produzierenden Seins, die der dynamisch-thelischen Realisationstendenz Maß und Norm, Inhalt und Ziel gibt (K. 422—426, 318—319, 46).

Genau dasselbe aber ist das unbewußte Vorstellen, wenn man den Begriff der formierenden und normierenden Intellektualfunktion von allem gereinigt hat, was der bewußten Vorstellung Sinnliches, Gefühlsmäßiges, Empfindungsstoffliches anhaftet. Wenn man von dem Produkt der bewußten Vorstellung auf die sie produzierende vorbewußte Tätigkeit zurückschließt und, um die intellektuelle Seite dieser Tätigkeit von ihrer dynamisch-thelischen zu unterscheiden, die intellektuellen Zutaten der Vorstellungskon-

struktion von ihrer sinnlichen Empfindungsgrundlage sondert, so bleibt für das unbewußte Vorstellen als Tätigkeit nichts weiter übrig als die logische ideelle Antizipation des noch nicht Seienden, aber zu Produzierenden. Beide Begriffe bezeichnen genau dieselbe Sache, ebenso wie Kraftäußerung und Wollen (U. III, 320; „Phil. Monatshefte" Bd. IV, Heft 1, S. 63—64). Vorstellen ist also in der Zusammensetzung „unbewußtes Vorstellen" niemals reflexiv als perception zu verstehen, sondern positiv als représentation, und zwar auch nicht als konventionelle Repräsentation eines Reellen durch ein andres, sondern ausschließlich als représentation idéelle (N. 330—331; „Phil. Monatshefte" Bd. XXVIII, Heft 1 u. 2, S. 14—16). Es deckt sich auch mit dem Begriff des intellektuellen oder intelligiblen Anschauens, wenn man von demselben nicht nur die Sinnlichkeit, sondern auch die Bewußtheit abstreift, also auf jede unmittelbare Erfahrbarkeit des intelligiblen Anschauens durch das Bewußtsein verzichtet („Phil. Monatshefte" Bd. XXVIII, S. 12—14). Während die bewußte Vorstellung von der Tätigkeit des Vorstellens zu unterscheiden ist (sei es als Produkt von der unbewußten Produktivität, sei es als Inhalt von der Bewußtseinsform), fällt die unbewußte Vorstellung mit dem unbewußten Vorstellen zusammen (ebd. S. 16—21).

Nachdem nun so die Einerleiheit von Kraftäußerung und Wollen einerseits und die von Gesetzmäßigkeit und unbewußtem Vorstellen andrerseits dargetan ist, muß auch die Einheit von Kraftäußerung und Gesetzmäßigkeit ein und dasselbe sein wie die Einheit von Wollen und unbewußtem Vorstellen. D. h. die aus der Naturphilosophie und die aus der Psychologie sich ergebende metaphysische Tätigkeit ist eine und dieselbe doppelseitige Tätigkeit.

Betrachten wir das Verhältnis dieser Tätigkeit zur objektiv-realen Sphäre oder zur Natur, so ist das „Was" der produzierten objektiv-realen Erscheinung von der Seite der Gesetzmäßigkeit, der logischen ideellen Antizipation oder der unbewußten Vorstellung abhängig, das „Daß" derselben aber von der Seite der Kraftäußerung oder des Wollens. Der Inhalt des Daseins, sein Was und Wie, ist durch den Inhalt der Tätigkeit, das Dasein als solches oder die Existenz dieses Inhalts durch die Form der Tätigkeit gesetzt.*) Der Inhalt der Tätigkeit ist logische ideelle

*) Es ist wohl zu beachten, daß es sich hier nur erst um das „Daß" als reale Existenz handelt; später, im Abschnitt III, werden wir sehen, daß

Antizipation, die Form thelisch-dynamische Realisationstendenz; die erstere Seite der Tätigkeit kann demnach auch die ideale, die letztere die reale genannt werden. Es ist aber wohl zu beachten, daß der Gegensatz der Begriffe ideal und real hier noch ganz in der unbewußten metaphysischen Sphäre liegt, von ihr aus in die objektiv-reale Sphäre mit eingeht und nicht mit dem phänomenalen Gegensatz der beiden Erscheinungssphären zu verwechseln ist. Das subjektiv Ideale ist das Bewußtseinsimmanente oder der Bewußtseinsinhalt als subjektive Erscheinung für das Bewußtsein, ein passives Abbild oder Nachbild des aktiven objektiv Realen, d. h. hier Bewußtseinstranszendenten. Die Verwechselung dieser beiden Gegensätze infolge ihrer Homonymität ist der Grund für die schon oben gerügte Verwechselung der Erscheinungssphären und Attribute bei Spinoza und Schelling.

Die subjektiv-ideale Sphäre ist sowohl ihrem „Daß" nach als auch ihrem „Was" nach durch die objektiv-reale Sphäre bestimmt, sofern man zu dieser ebensowohl die produktive Tätigkeit in dem wahrnehmenden Individuum als auch die von außen her dasselbe treffenden Reize zusammenfaßt. In jeder produktiven Betätigung des Individuums und in jedem es treffenden Reiz ist aber schon die reale, thelisch-dynamische und die ideale, antizipatorische Seite der Tätigkeit vereint. Die Willensaffektionen, aus denen sich die Empfindungen zusammensetzen, sind bereits Ergebnisse der Kollision inhaltlich bestimmter Willensakte, spiegeln also beide Seiten der metaphysischen Tätigkeit in sich ab, und die synthetischen Intellektualfunktionen, die dieses Rohmaterial zu qualitativ bestimmten Empfindungen, räumlichen Anschauungen, Vorstellungen und Begriffen formieren, wären wirkungslose Schatten, wenn sie nicht zugleich Inhalt einer Willenstätigkeit wären, die sie gegenüber dem trägen Rohmaterial durchsetzte und dieses in ihren Dienst zwänge. In der subjektiv-idealen Sphäre ist sowohl der Inhalt der bewußten Erscheinungswelt als auch ihre Form, sowohl das Rohmaterial der Empfindungen als auch die sie formierenden Kategorialfunktionen ideell und reell zugleich

---

dieses „Daß" der existierenden Realität sich noch einmal spaltet in das „Daß" der Subsistenz und das „Was" der Essenz. Daß das Wollen gerade Realitätstendenz ist und zur Existenz als Ergebnis führt, gehört noch mit zu seiner Essenz, ebenso wie beim determinierenden Vorstellen die Vernünftigkeit. Daß aber das Wollen und Vorstellen zusammen als Tätigkeit seiend sind, verdanken sie dem ihnen zu Grunde liegenden substantiellen Subjekt.

im Sinne der beiden Tätigkeitsseiten. Der Satz, daß der Wille das „Daß" und die Vorstellung das „Was und Wie" der Welt setze (U. II, 396, 423, 436, 448, 449), gilt also nur für die objektiv-reale Welt oder Natur als das primäre und unmittelbare Setzungsprodukt der metaphysischen Tätigkeit, aber nicht für die subjektiv-idealen Erscheinungswelten in den Bewußtseinen, die nur das sekundäre, mittelbare, durch die objektiv-reale Sphäre und ihre Kollisionen vermittelte Setzungsprodukt der Tätigkeit sind.

Wenn man die Identität von Kraftäußerung und Wollen gelten läßt, die inhaltliche Bestimmtheit der thelisch-dynamischen Tätigkeit als selbstverständlich voraussetzt und den begrifflichen Unterschied zwischen Kraft und Kraftäußerung, Wille und Wollen ignoriert, so kann man sagen, daß alle metaphysische Tätigkeit Kraft oder Wille sei. Wenn man dagegen die Identität von Gesetzmäßigkeit und unbewußter Vorstellung anerkennt, diese logische ideelle Antizipation mit dem Namen Idee bezeichnet und den Realisationstrieb und die Realisationsmacht in der Idee als selbstverständlich voraussetzt, so kann man sagen, daß alle metaphysische Tätigkeit Idee sei. So entsteht einerseits der Standpunkt des Virtualismus (Bouterwek) und Panthelismus (Schopenhauer, Bahnsen), andrerseits der des absoluten Idealismus (Hegel). Jeder dieser Standpunkte kann aber von seiner Fassung der metaphysischen Tätigkeit aus nur dann die Welterklärung durchführen, wenn er in den Begriff der einen Seite der Tätigkeit den Begriff der andern Seite schon mit hineinlegt, also die Doppelseitigkeit der Tätigkeit, die er nominell zu verneinen scheint, tatsächlich doch wieder anerkennt (U. I, 106—107). Daß die ganze Tätigkeit nach der einen der in ihr vereinigten Seiten bezeichnet wird, könnte dann nicht mehr als sachlicher Fehler, sondern nur noch als terminologische Ungenauigkeit gerügt werden, wenn es nicht die Wirkung hätte, daß diejenige Seite, von der die Bezeichnung der ganzen Tätigkeit entlehnt ist, als die übergeordnete, die andre aber, die stillschweigend als selbstverständlich in ihr mitenthalten vorausgesetzt wird, als untergeordnete erscheint. Glücklicherweise berichtigen sich solche entgegengesetzte Einseitigkeiten einander unwillkürlich gegenseitig, wenn sie als zeitgenössische Antipoden auftreten wie der Hegelianismus und Schopenhauerianismus, und lassen auch aus entwickelungsgeschichtlichem Gesichtspunkt die Wahrheit als in der Mitte liegend vermuten, nämlich in der Gleichberechtigung und Nebenordnung

beider Seiten der metaphysischen Tätigkeit (U. II, 418—424; Pl. 19—21).

Von den Vertretern einer einseitigen Tätigkeit wird leicht der Einwand erhoben, daß die Doppelseitigkeit einen Widerspruch in die Tätigkeit hineintrage, indem dieselbe als kräftig und kraftlos, logisch und unlogisch zugleich bezeichnet werde. Dieser Einwand läßt außer acht, daß ein Widerspruch nur da entsteht, wo demselben grammatischen Subjekt entgegengesetzte Prädikate in derselben Beziehung zugeschrieben werden. Dies geschieht aber hier nicht, sondern es werden demselben Subjekt entgegengesetzte Prädikate nur in verschiedener Beziehung zugeschrieben. Die Tätigkeit ist logisch und kraftlos in bezug auf ihre ideelle Seite, kräftig und unlogisch in bezug auf ihre realisierende Seite (U. II, 454). Ebenso ist ein Band, das auf seiner einen Seite rot und auf der andern blau gefärbt ist, zugleich rot und nichtrot, blau und nichtblau, ohne daß jemand darin einen Widerspruch fände. Der begriffliche Gegensatz beider Seiten führt nicht einmal zu einem Widerstreit oder Konflikt, geschweige denn zu einem Widerspruch. Denn ein Widerstreit oder eine Kollision ist nur da möglich, wo mehrere entgegengesetzte Willensakte oder Kraftäußerungen aufeinander treffen; hier aber liegt nur ein Willensakt, nur eine Kraftäußerung vor, nämlich in der thelisch-dynamischen Seite der Tätigkeit; aber sie fehlt gänzlich in ihrer logisch-ideellen Seite, die bloßer Inhalt der ersteren ist (U. II, 554—555). Es hätte gar keinen Sinn, von zwei Seiten der Tätigkeit zu reden, wenn sie nicht verschieden wären; sie wären aber nicht verschieden, wenn man nicht sagen dürfte, daß die eine Seite das nicht ist, was die andre ist, und umgekehrt, d. h. daß die thelisch-dynamische Seite nicht logisch, ideell und gesetzmäßig, die logisch-ideelle Seite nicht dynamisch-intensiv und thelisch ist.

2. Die metaphysische Tätigkeit und die Kategorien.

Das aus der Naturphilosophie und Psychologie geschöpfte Ergebnis in betreff der Doppelseitigkeit der metaphysischen Tätigkeit findet seine Bestätigung durch die Betrachtung der Kategorien.

Alle Kategorialfunktionen sind, wie die Erkenntnislehre zeigt, logische Determinationen, die sich in dem Setzen impliziter oder expliziter Beziehungen bewegen. Insofern alle logische Deter-

mination mit logischer Notwendigkeit erfolgt, muß sie unter gleichen Umständen auch gleich ausfallen, also den Charakter der Gesetzmäßigkeit tragen. Als logische Determination ist die Kategorialfunktion das Prius des zu Determinierenden und durch sie Determinierten, d. h. ideelle Antizipation; als unbewußte Intellektualfunktion ist sie unbewußtes Vorstellen; als vernünftige oder logische Determination entspricht sie der Rationalität der Gesetzmäßigkeit, der Logizität der ideellen Antizipation, der Vernünftigkeit des unbewußten Vorstellens. Die logische Determination kann sich aber in dieser Isolierung genommen gar nicht betätigen. Denn sie selbst ist eine leere Form und kann sich den Inhalt, den sie in sich nicht findet, auch nicht geben; sie kann sich nicht auf sich selbst anwenden, sondern muß etwas anderes vorfinden, worauf sie sich anwenden kann, und kann nur auf diesem Wege zu einer Entfaltung der in ihr schlummernden Möglichkeiten gelangen (K. X—XII; Ae. I, 118—120, 109—110).

Dieses andre nun muß etwas sein, was der logischen Determination als solcher fehlt und doch nicht bloßes Ergebnis der Anwendung (wie z. B. die Kausalität und Finalität) oder gar bloß phänomenales Produkt der aus der Anwendung entspringenden Tätigkeit ist (wie z. B. die Qualität), was aber auch nicht von der Tätigkeit unberührt hinter ihr steht (wie die Substanz). Negativ läßt sich dieses andre im Vergleich mit der logischen Determination dahin bestimmen, daß es an sich einerseits alogisch, vernunftlos, andrerseits indeterminiert, unbestimmt sein muß. Um Motiv zur Anwendung der logischen Determination auf dasselbe zu werden, muß es antilogisch, vernunftwidrig sein, und um aus dieser Anwendung eine metaphysische Tätigkeit hervorgehen zu lassen, muß es seinem Inhalt nach determinabel, bestimmbar sein.

Blicken wir uns unter den Kategorien um, so finden wir nur eine einzige, die den gestellten Anforderungen entspricht, nämlich die der Quantität, sofern dieselbe als noch unbestimmte, erst der Bestimmung harrende verstanden wird. Die Quantität spaltet sich in intensive und extensive, die beide vor ihrem logischen Bestimmtwerden als schlechthin unbestimmte zu verstehen sind. Die ursprüngliche, noch unbestimmte Extension in der Tätigkeit ist lediglich die eindimensionale unbestimmte Zeitlichkeit, da ohne sie der Begriff der Tätigkeit widerspruchsvoll in sich und darum unmöglich ist; die dreidimensionale räumliche Extension dagegen scheint der Tätigkeit ohne Widerspruch auch fehlen zu können und ist deshalb als ein erst nachträglich

hinzugekommenes Produkt der kombinierten Tätigkeit anzusehen (K. 97—98).

Die extensive Quantität geht als zeitliche und räumliche Bestimmtheit in den Inhalt der logischen Determination mit ein; denn ohne das könnte sie demselben keine Bestimmtheit verleihen. Die Intensität dagegen geht nicht unmittelbar in den Inhalt der logischen Determination mit ein, sondern wird nur mittelbar durch zeitliche und räumliche Maßgebung (Regelung der Beschleunigungsimpulse durch den Bewegungseffekt) bestimmt, gerade so wie wir Intensitätsunterschiede nur dadurch exakt messen und logisch vergleichen können, daß wir sie durch Extensionsunterschiede ausdrücken. Unmittelbar wahrgenommene Intensitätsunterschiede sind Unterschiede der Empfindung, d. h. der Willensaffektion, gehören also nicht mehr der logisch-intellektuellen Seite der psychischen Tätigkeit an (K. 67—68). Die extensive Quantität ist somit zwar an sich alogisch, kann aber mit in den Inhalt der logischen Determination eingehen, wenn diese erst einmal ins Spiel gesetzt ist; die Intensität aber kann nie zum Inhalt der logischen Determination werden, sondern bleibt das andre ihrer selbst außerhalb ihrer Grenzen, das schlechthin Antilogische. Die antilogische unbestimmte Intensität ist aber wiederum dasselbe wie Kraftäußerung oder Wollen, wenn sie sich in die objektiv-reale Sphäre ergießt, und wie Empfindung, wenn die dort ergossene zur Hemmung und Stauung gelangt und so zur Grundlage der subjektiv-idealen Sphäre wird.

So wenig die logische Determination für sich allein etwas zustande bringen und leisten kann, ebensowenig kann es die Intensität und Zeitlichkeit für sich allein. Sowohl die Wirkungsintensität als auch die zeitliche Beschleunigung als auch die Raumverhältnisse (Richtung usw.) müssen ideell bestimmt sein, ehe eine bestimmte Betätigung erfolgen kann, die eine vernünftige Gesetzmäßigkeit erkennen läßt. Selbst intensive und zeitliche Bestimmtheit genügen noch nicht, um eine räumliche Bestimmtheit abzuleiten (K. 136—137); es muß vielmehr eine räumliche Bestimmtheit hinzutreten, die, als der Wirklichkeit voraufgehende, ideelle Antizipation des Produkts sein muß. In demselben Sinne muß aber auch schon die zeitliche Determination ideelle Antizipation des Produkts sein, und nicht minder die intensive Determination, mag sie nun unmittelbar gesetzt oder durch die zeitliche und räumliche Determination vermittelt sein. So stellt sich auch aus dem Gesichtspunkte der Kategorienlehre die Tätigkeit

als eine doppelseitige Funktion dar, deren beide Seiten einander gleich wenig entbehren können, um eine wirkliche Tätigkeit darzustellen. Zugleich decken sich beide Seiten der so abgeleiteten Tätigkeit begrifflich mit den Seiten der Tätigkeit, die sich aus der Naturphilosophie und Psychologie ergeben haben und schmelzen diese noch enger zusammen. —

Sehen wir nun zu, wie die Tätigkeit als doppelseitige sich zu den wichtigeren Kategorien verhält, so kommt die Intensität nur ihrer einen Seite zu, der andern aber gar nicht, da die logische Determination als solche intensitätslos ist, und wo sie den Schein einer intensiven Energie erweckt, dies nur der mit ihr verbundenen andern Seite verdankt. Die Seite der thelisch-dynamischen Intensität an der Tätigkeit hat eo ipso die Zeitlichkeit an sich, aber als völlig unbestimmte; die Seite der logischen Determination ist dagegen an und für sich unzeitlich, nimmt ihrerseits keine besondere Zeit für sich in Anspruch, und bestimmt dauerlos momentan den zu realisierenden ideellen Inhalt der Tätigkeit (U. III, 324—325, 267; K. 324, 96—97). Was sie ausdrückt, sind an sich ewig wahre, ewige Verhältnisse zwischen logischen Möglichkeiten; indem sie aber zu einer Anwendung ihrer ewigen logischen Gesetzlichkeit auf ein gegebenes Zeitliches genötigt wird, wird sie in doppeltem Sinne mit der Zeit befaßt. Erstens nimmt jeder bestimmte Determinationsakt im Laufe des Prozesses eine bestimmte zeitliche Stellung ein, sei es im Anfang oder am Ende der Zeit, sei es während der Prozeßdauer. Zweitens ist ein wesentlicher Teil des Inhalts der Determination darauf gerichtet, der unbestimmten Zeitlichkeit der thelisch-dynamischen Tätigkeitsseite Maße und Verhältnisse vorzuschreiben. Durch ersteres wird die logische Determination formell, durch letzteres auch inhaltlich mit der Zeit in Berührung gebracht und so in den Strudel der Zeitlichkeit hineingerissen, den sie aber beherrscht, während sie von ihm getragen wird (K. 97—98; N. 347).

So hat denn die metaphysische Tätigkeit als doppelseitig ganze die Zeitlichkeit als bestimmte an sich, und sie muß sie an sich haben, wenn anders die Zeitlichkeit der objektiv-realen und der subjektiv-idealen Sphäre erklärlich sein soll (N. 346—347). Wenn die Zeitlichkeit nicht wenigstens soweit in die metaphysische Sphäre hineinreichte, daß es eine zeitliche metaphysische Tätigkeit gäbe, dann wäre aller Prozeß in der Erscheinungswelt, alle Bestimmtheit des Vor und Nach, alle Nichtumkehrbarkeit der Zeitfolge, alles Einsetzen bestimmter Wirkungen an bestimmten Stellen des

Prozesses unerklärlich (L. 131—136). Ist dagegen die Zeitlichkeit des Weltprozesses durch die Zeitlichkeit der metaphysischen Tätigkeit, und in ihren konkreten Zeitverhältnissen durch die gesetzmäßige logische Determination bestimmt, dann wird die nackte Tatsächlichkeit der Folge, die in der objektiv-realen Sphäre als etwas Sinnloses ohne alle zeitlichen Synthesen dasteht, von der synthetischen Intelluktualfunktion der metaphysischen Sphäre umspannt und getragen. Die synthetischen zeitlichen Beziehungen, welche unser reflektierendes Denken in die nackte Faktizität der objektiv-realen Folge bloß hineinzutragen scheint, ist dann tatsächlich eine explizite Rekonstruktion dessen, was das unbewußte Vorstellen in der metaphysischen Sphäre bereits implizite an synthetischen Beziehungen in den Inhalt der Tätigkeit hineingelegt hatte (K. 94—95).

Die Qualität kann der Tätigkeit keinenfalls zukommen. Die thelisch-dynamische Seite der Tätigkeit ist sowohl nach ihrer Intensität als auch nach ihrer zeitlichen Extension rein quantitativ ohne jede qualitative Beimischung; die ideelle Seite derselben ist in ihrer logischen Gesetzmäßigkeit rein formal und beschränkt ihre Determinationen auf die Regelung quantitativer Verhältnisse der Intensität, Zeitlichkeit und Räumlichkeit. Hierdurch sind alle Beziehungen und Vorgänge in der objektiv-realen Sphäre ausreichend bestimmt, ohne daß es qualitativer Unterschiede in der metaphysischen Tätigkeit dazu bedürfte (K. 332—333, 165—166). Aber auch der Inhalt der subjektiv-idealen Sphäre, in welchem die Qualität sich entfaltet, bedarf keiner qualitativen Unterschiede in der metaphysischen Tätigkeit, sondern baut sich aus positiven und negativen qualitätslosen Willensaffektionen und aus qualitätslosen synthetischen Intellektualfunktionen rein logischer Art auf, wie die Erkenntnislehre dartut (K. 42—45).

Die Räumlichkeit kommt nicht der Form der Tätigkeit als solcher, sondern nur ihrem Inhalt zu; dieser ist als ein erst zu realisierender zunächst ideell gesetzt, d. h. logisch determiniert, und geht nur insofern als Inhalt in die thelisch-dynamische Seite der Tätigkeit mittelbar mit ein, als das unbewußte Vorstellen sowohl nach seiner Form als auch nach seinem Inhalt zum Inhalt des Wollens oder der Realisationstendenz wird. Die logische Determination findet also nicht etwa eine unbestimmte Räumlichkeit am Wollen vor in dem Sinne, wie sie eine unbestimmte Intensität und Zeitlichkeit an ihm vorfindet. Sie braucht aber auch nicht die Räumlichkeit rein aus sich heraus zu schaffen; denn

Räumlichkeit ist ja nur eine mehrdimensionale extensive Quantität, die in allen ihren Dimensionen unabhängig von der Zeitgröße variieren kann. Die logische Determination braucht also nur die extensive Quantität, die sie in der eindimensionalen Extension der unbestimmten Zeitlichkeit vorfindet, in sich zu vervielfachen, so daß sie zu einer mehrdimensionalen Extension wird, ohne in einer ihrer Dimensionen mit der der Zeitlichkeit zusammenzufallen (K. 329—331). Die Seite der logischen Determination setzt so die metaphysische ideale Räumlichkeit, und die Seite der thelisch-dynamischen Realisationstendenz realisiert diese ideale Räumlichkeit zur objektiv-realen Räumlichkeit, die sich im individuellen Bewußtsein als subjektiv-ideale Räumlichkeit widerspiegelt (K. 160; N. 348). Wer vom Panthelismus herkommt, der könnte geneigt sein, dem unlogischen, thelisch-dynamischen Intensitätsprinzip auch gleich noch die dreidimensionale Räumlichkeit als ihm anhaftende Betätigungsform zuzuschreiben; wer dagegen vom Panlogismus herkommt, könnte umgekehrt versuchen, auch die eindimensionale Extension der Zeitlichkeit noch für die logische Determination in Anspruch zu nehmen und dem Wollen nur die unbestimmte intensive Quantität zu belassen. Ich glaube, hier die richtige Mitte zwischen beiden Einseitigkeiten damit getroffen zu haben, daß weder der logischen Determination die zeitliche Extension, noch dem Wollen die räumliche Extension ursprünglich zukommt, sondern daß die eine dem einen, die andre dem andern erst von der andern Seite der Tätigkeit aufgenötigt werden muß.

Mag immerhin die thelisch-dynamische Seite der Tätigkeit, die als unlogische durch den Widerspruch nicht gestört wird, die Tendenz nach unendlicher Tätigkeitsentfaltung in sich tragen, so kann doch die wirkliche metaphysische Tätigkeit nicht aktuell unendlich sein, weil die erstere nur insoweit zur wirklichen Tätigkeit werden kann, als die letztere sich ihr als Inhalt darbietet, diese aber sich selbst als logischer Determination untreu werden müßte, um jener einen in sich widerspruchsvollen unendlichen Inhalt darzubieten (St. 192). Die unbestimmte Intensität und Zeitlichkeit ist, sofern sie unbestimmt ist, weder endlich noch unendlich, weil darin ja schon eine Aufhebung der Unbestimmtheit läge. Die bestimmte Intensität, Zeitlichkeit und Räumlichkeit, die in der Tätigkeit vorhanden sind, haben ihre Bestimmtheit als logische erhalten, was einen Widerspruch in derselben ausschließt. Demnach kann die Tätigkeit und die aus

ihr entspringende Welt nach Kraftgröße, vergangener Dauer und Raumumfang nicht unendlich sein, weil sonst die Tätigkeit den Widerspruch einer als vollendet gegebenen Unendlichkeit in sich trüge. Potentiell unendlich kann dagegen die Tätigkeit in dem Sinne heißen, daß in diesen drei Beziehungen keine endliche Größenbestimmung denkbar ist, die nicht auch von der Tätigkeit hätte können überschritten werden, wenn dies logisch oder teleologisch gefordert gewesen wäre. Die konstante Kraftgröße in der Welt wäre stärker als jetzt, wenn die Idee sie stärker bemessen hätte, und die Welt wäre größer als jetzt, wenn die Idee sie größer vorgestellt hätte. Aber niemals darf die potentielle Unendlichkeit der Tätigkeit so verstanden werden, als ob sie unter Umständen auch zu einer aktuellen Unendlichkeit führen könnte (K. 277—279, 275).

Will man die Begriffe Stoff und Form oder Inhalt und Form auf die beiden Seiten der Tätigkeit anwenden, so muß man sich auch hier gegenwärtig halten, daß dies nur relative Begriffe sind, und daß bei genauerer Betrachtung, beziehungsweise bei Veränderung des Standpunktes der Betrachtung sich alles in Form auflöst, was vorher als Stoff oder Inhalt in bezug auf eine andere Form erschien. Es ist ein Wahn, zu meinen, daß es einen Stoff gebe, der sich nicht in Form auflösen lasse; an diesem Wahn krankt die ganze alte Philosophie, die Scholastik, der Materialismus und überhaupt die neuere Philosophie, soweit sie auf Aristotelische und Thomistische Autorität baut, oder sich dem naiven Realismus noch nicht hat entreißen können. Unter Aristotelischem Gesichtspunkt erscheint die bestimmende Seite der Tätigkeit als Form, die bestimmbare als Stoff, so daß der Wille zum Stoff herabgedrückt wird. Tatsächlich ist aber das Wollen eine an sich leere Form, die erst an dem unbewußten Vorstellen als ihrem Inhalt eine Erfüllung findet, und das Wollen sollte als metaphysischer Hintergrund des Psychischen ebensosehr vor der Verwechselung mit dem Stoffbegriff geschützt sein wie die logische ideelle Determination oder Intellektualfunktion.

Daß das Wollen nicht mehr weiter in Form und Inhalt zerlegbar ist, sondern sich zu allem andern nur noch als gleichmäßige Form (nämlich als Realisationstendenz) verhält, das läßt schon erkennen, daß es in dem Verhältnis der beiden Tätigkeitsseiten zueinander keinenfalls die Rolle des Inhalts spielen kann, da dieser immer noch weiter zerlegbar ist in Form und Inhalt. So läßt sich der ideale Willensinhalt weiter zerlegen in die logische

Form der notwendigen oder gesetzmäßigen Determination und in den konkreten Inhalt dieser Determination in jedem Augenblick, dieser Inhalt wieder weiter in die Form der Raumzeitlichkeit und den Inhalt der in ihr gesetzten konkreten raumzeitlichen Verhältnisse und Beziehungen usw. (K. 245—246). Das natürliche metaphysische System muß in demselben Sinne diese Formen in ihrem Verhältnis zueinander zur Klarheit bringen, wie das natürliche botanische System die Pflanzenformen. Ohne selbst abstrakte Begriffe zu sein, müssen sich uns doch diese lebendigen, sich beständig konkreszierenden Formen als Begriffe darstellen, und zwar als um so abstraktere Begriffe, je weitreichender ihre Bedeutung ist (K. 248). Nicht so sehr in der Auflösung des Konkreten in an sich leere Formen liegt die Schwierigkeit der metaphysischen Aufgabe, als vielmehr in dem Verständnis dafür, wie aus leeren Formen ein Konkretes entspringen kann. Dieses Problem kommt aber erst bei dem Prozeß zur Erörterung.

Analyse und Synthese finden sich in der metaphysischen Sphäre vereinigt. Die erste und ursprünglichste Analyse im Bereiche der Tätigkeit ist diejenige in ihre beiden Seiten, die thelisch-dynamische und die logisch-ideelle; sie bleibt aber synthetisch gebunden in der unauflöslichen funktionellen Einheit dieser beiden Seiten. Die zweite Analyse der Tätigkeit ist die Sonderung der Tätigkeit in eine innere Mannigfaltigkeit kollidierender Teiltätigkeiten, welche zur Individuation führt; sie bleibt synthetisch gebunden in der Einheit des idealen Inhalts der Tätigkeit, der alle seine idealen Momente als Glieder umspannt. Die dritte Analyse ist die Sonderung der Tätigkeit in die objektiv-reale und subjektiv-ideale Erscheinungssphäre, Natur und bewußten Geist, die sich vollzieht durch die Sonderung der Intensität in Kraftintensität und Empfindungsintensität und des Vorstellens in unbewußte determinierende und bewußte determinierte Vorstellung; sie bleibt synthetisch gebunden in der Einheit der organisch-psychischen Individuen. Die erste Art der Sonderung stammt aus dem Wesen und kann deshalb die essentielle oder attributive heißen; die zweite vollzieht sich in der objektiv-realen Sphäre und kann die individuierende oder modale heißen; die dritte entspringt erst aus den Kollisionen der Teiltätigkeiten der zweiten Sonderung und muß die phänomenale genannt werden. Die erste Art der Sonderung durchdringt die zweite und dritte, wie eine Metalllegierung oder Flüssigkeitsmischung in allen aus ihnen gezogenen Drähten oder gepreßten Flüssigkeitsstrahlen dieselbe bleibt und

sich selbst in den Stauungsscheiben und Sprühregen der zusammentreffenden Strahlen erhält (K. 232—234; „Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 108, S. 220—221).

Dazu kommt noch eine vierte Art der Analyse der Tätigkeit, je nachdem man die logische Determination des Späteren durch das Frühere oder die des Früheren durch das Spätere ins Auge faßt; aber auch diese bleibt in der Einheit der notwendigen Gesetzmäßigkeit vom Beginne des Weltprozesses bis zu seinem Ende synthetisch gebunden, in welcher alles mit allem logisch verknüpft und sowohl rückbezüglich wie vorbezüglich determiniert ist. Diese Art der Analyse der Tätigkeit kann, da sie sich auf die Art und Weise der Weltgesetzlichkeit bezieht, die kosmonomische heißen. In dem kosmonomischen Monismus der logischen Wechseldetermination aller zeitlichen Momente durcheinander ist die Sonderung von Kausalität und Finalität zum aufgehobenen Moment herabgesetzt, also als Dualismus überwunden, als innere Mannigfaltigkeit und Doppelgesichtigkeit der universellen Gesetzmäßigkeit aber konserviert (K. 234—235, 473 bis 474; Fr. 65—66).

Alle logische Determination ist Umformung eines idealen Inhalts, der trotz seiner Formveränderung sich selbst identisch bleibt. Höchstens kommen implizite in ihm liegende Beziehungen zur Entfaltung und werden als Beziehungen herausgestellt, so daß das Alte als ein Neues erscheint. Dies zeigt sich bei der schließenden Umformung der Begriffe und Urteile, wo wir den identisch gebliebenen Inhalt und die veränderte Form zu durchschauen vermögen; es gilt aber auch ebenso für die naturgesetzliche Kausalität, wo sich die Umformung selbst für gewöhnlich unsern an der Erscheinung haftenden Blicken entzieht und das umgeformte Alte deshalb in der neuen Gestalt oft gar nicht wiedererkannt wird. Soweit wir aber imstande sind, die Naturgesetzlichkeit mathematisch zu durchdringen, wird es uns deutlich, daß hier ebenso wie bei dem schließenden Denken nichts weiter vorgeht als eine formelle Umwandlung der vorgefundenen Beziehungen nach Maßgabe der logischen Ausschließung des Widerspruchs. Die logische Determination des nächsten Augenblicks durch die Konstellation des vorhergehenden ist die ideelle, gesetzmäßige Seite an der Kausalität; die konstante mechanische Kraftsumme des Universums, welche aus der gesetzmäßigen Konstanz aller Atomkräfte abzuleiten ist, stellt die thelisch-dynamische, Realität-setzende Seite der Kausalität dar. Erst beide Seiten der

Tätigkeit machen die volle und ganze Kausalität aus, der ohne die erstere die gesetzliche Notwendigkeit und konkrete Bestimmtheit, ohne die letztere aber die Macht der Verwirklichung des ideell Geforderten fehlen würde (K. 322—323, 425—427; Ki. 38—58; U. II, 448—451).

Auch die Finalität erfordert beide Seiten der Tätigkeit. Ihre thelisch-dynamische Seite allein kann keinen Zweck setzen; denn der Zweck muß, um realisiert werden zu können, vorgestellt, ideell antizipiert und logisch bestimmt werden, bevor er verwirklicht ist, und ebenso muß das Verhältnis des Mittels zum Zweck in demselben Sinne vorgestellt werden, damit durch Realisierung des Mittels der Zweck indirekt realisiert werden könne. Diese Leistungen sind Sache der ideellen Seite der Tätigkeit, gleichviel ob die Beziehung des Mittels zum Zweck und der Zweck selbst als Endpunkt oder Ziel dieser Beziehung explizite (wie bei der bewußten Vorstellung) oder bloß implizite in dem Mittel (wie bei der unbewußten Vorstellung) vorgestellt wird (U. II, 182—185, 506—509). Die ideelle Antizipation des Mittels und seiner Beziehung zum Zweck wäre aber ein bloßer Gedanke und keine wirkliche Finalität, welche die Realisationstendenz in bezug auf den Zweck einschließt; da erst der gewollte Zweck wahrhaft Zweck genannt werden kann, so ist die thelisch-dynamische Seite der Tätigkeit für die Finalität ebenso unentbehrlich wie die logisch-ideelle, antizipatorisch-determinierende Tätigkeitsseite. Somit sind sowohl in der Kausalität als auch in der Finalität beide Seiten der Tätigkeit gleich unentbehrlich.

Betrachten wir drei aufeinanderfolgende Augenblicke der Tätigkeit: A_1, A_2 und A_3, so verhält sich A_2 zu A_1 als Wirkung zur Ursache, zu A_3 aber als Mittel zum Zweck. Bei der Kausalität bleibt A_3 scheinbar ganz ohne Einfluß, steckt aber tatsächlich schon in dem Gesetze drin, nach welchem die Umformung von A_1 in A_2 sich vollzieht. Bei der Finalität ist der Einfluß von A_1 auf die Bestimmung von A_2 durch A_3 dadurch gegeben, daß man die zweckmäßige Wahl des Mittels zu einem vorgesetzten Zweck nur treffen kann mit Rücksicht auf die gegebene Konstellation der Umstände, unter denen es zur Anwendung kommen soll; diese Konstellation liegt aber in A_1. Nur wenn man bei der Kausalität den Einfluß des Zweckes auf die Gesetzgebung und bei der Finalität den Einfluß der gegebenen Konstellation auf die Wahl des Mittels außer acht läßt oder stillschweigend voraussetzt, nur dann erscheinen Kausalität und Fina-

lität der Gegenwart (A_2) als Beziehungen zwischen verschiedenen Bezogenen. Wenn man dagegen beide als dreigliedrige Beziehungen auffaßt, so sind die Bezogenen bei beiden dieselben. Gleichwohl ist die Richtung beider Beziehungen die entgegengesetzte. In der Kausalität tritt in erster Reihe der Einfluß des Früheren auf das Spätere hervor, allerdings unter indirekter Mitberücksichtigung des noch Späteren; in der Finalität tritt in erster Reihe der Einfluß des Späteren auf das Frühere hervor, freilich unter Mitberücksichtigung der Beschaffenheit des noch Früheren. Beide marschieren a tempo, ja sogar sie sind eine und dieselbe Sache, nur von vorn und von hinten gesehen, verschiedene Aspekte derselben Doppelbeziehung. Der Verlauf der Veränderung in der Tätigkeit, der ohne alle synthetische Beziehung zur Vergangenheit und Zukunft als nackte Tatsächlichkeit einer sinnlosen, zusammenhangslosen Folge erscheint, stellt sich durch die Kausalität und Finalität in seiner doppelten Verknüpfung mit dem Vergangenen und Zukünftigen dar (K. 471, 473—474).

Die Kausalität weist von einem Augenblick zum andern rückwärts bis zur Anfangskonstellation des Weltprozesses als erster Ursache seines ganzen Verlaufs. Die Finalität weist von jedem Augenblick zum andern vorwärts bis zur Endkonstellation des Weltprozesses als letztem Zweck innerhalb seiner, durch den sein ganzer Verlauf bestimmt ist. Die Tätigkeit jeden Augenblicks enthält durch die Kausalbeziehung die Konstellationen aller früheren Augenblicke und durch die Finalbeziehung die Konstellationen aller späteren Augenblicke implizite in sich; denn sie ist ebensowohl das kausale Ergebnis des vorhergehenden Verlaufs wie das vom Endzweck unter den gegebenen Umständen geforderte Mittel für die Realisation der noch fehlenden Kette von Mitteln (K. 472).

In der Finalität wird der Einfluß des dritten Gliedes der Beziehung verständlich, in der Kausalität bleibt er unverständlich, so lange man sich auf die Kausalität beschränkt; denn das Gesetz stellt hier etwas Gegebenes dar, das in seinen Konstanten und zum Teil auch in seiner sonstigen Beschaffenheit einen logisch unauflöslichen Rest enthält. Solche Konstanten sind z. B. die Zahl der Uratome, die räumliche Größe des Weltganzen, die Dreiheit der Raumdimensionen, die Größe der Anziehungs- und Abstoßungskraft der Uratome auf die Entfernung 1, vor allem aber die ganze Anfangskonstellation der Uratome beim Beginn des Weltprozesses. Erst auf dem Boden solcher Festsetzungen können

die formallogischen Bestimmungen in Kraft treten, wie die Mathematik sie lehrt; oft genug wird aber hier noch die Wahl zwischen mehreren gleich möglichen Werten offen bleiben, z. B. zwischen Maximum und Minimum (wie bei dem Prinzip der kleinsten Aktion — Ae. 163—164; Ph. 99—108), oder zwischen mehreren Wurzeln einer Gleichung usw., und die Entscheidung muß dann teleologisch getroffen werden, wenn sie nicht zufällig, d. h. relativ unlogisch sein soll. Die Finalität fordert selbst dann noch eine Entscheidung zwischen verschiedenen formallogischen Möglichkeiten, wenn es teleologisch gleichgültig ist, welche von ihnen gewählt wird, aber teleologisch gefordert ist, daß eine von ihnen gewählt werde, um die Eindeutigkeit des Gesetzes für die Kausalität sicher zu stellen. Je verwickelter aber die Verhältnisse in der organischen Natur werden, desto häufiger werden die Fälle, wo die formallogische Notwendigkeit der mathematischen Determination bloß noch disjunktiv ist und für die Entscheidung zwischen den Möglichkeiten (in der Art und Weise der Kraftumformung) der teleologischen Determination den Spielraum frei läßt.

In allen diesen Fällen ist nun die Kausalität nicht bloß formallogisch, sondern in ihren wichtigsten Voraussetzungen und Disjunktionen zugleich teleologisch determiniert. Deshalb hängt letzten Endes die Kausalität von der Finalität ab; denn es würde gar keine Kausalität geben, wenn nicht durch die Finalität die Anfangskonstellation des Weltprozesses, die Konstanten der Gesetze und die Disjunktionen zwischen den mathematisch gleich möglichen Mehrdeutigkeiten festgestellt worden wären, beziehungsweise in jedem konkreten Einzelfall auf Grund der gegebenen Konstellation neu, aber gleichmäßig festgestellt würden. Diese ideelle Priorität der Finalbeziehung im Vergleich zur Kausalbeziehung festzuhalten, ist sehr wichtig. Sie macht es begreiflich, daß die Kausalität, die uns als solche nur als blinde Notwendigkeit und äußerer harter Zwang gegenübertritt, sofort hell und durchsichtig wird, sobald sie ihrem inneren Sinne nach als Finalität begriffen wird. Dies tritt z. B. hervor bei der Auflehnung niederer Individualitätsstufen gegen die Zwingherrschaft höherer, die sofort einer willigen Unterordnung weicht, sobald es gelingt, die Einsicht in die Zweckmäßigkeit der auferlegten Gesetze und Forderungen zu erwecken (K. 474—475).

Kausalität und Finalität sind, da die Substantialität hier noch nicht in Betracht kommt, die höchsten spekulativen Kategorien im Bereiche der Tätigkeit; unter ihnen aber gebührt wiederum

der Finalität der Vorrang. Die Finalität darf natürlich nicht als gesetzlose Willkür, sondern muß als streng gesetzmäßige Determination der angewandten Logik verstanden werden; ebenso darf aber auch die Kausalität nicht abgelöst werden von der ihr immanenten Teleologie, die sich in der Anfangskonstellation, den Konstanten und der eindeutigen Bestimmtheit der Gesetze, selbst der verwickeltsten, bekundet. So stellt sich innerhalb des Weltprozesses mit seinen einmal vorausgesetzten Daten die finale Determination als ebenso eindeutig dar wie die kausale; aber sie tut dies doch nur darum, weil sie die formallogisch möglichen Mehrdeutigkeiten bereits ein- für allemal in diesen Daten erledigt hat und in jedem Augenblick auf dieselbe Weise wieder erledigen muß, wenn die Zweckmäßigkeit des einmal eingeschlagenen Weltlaufs zum Endzweck gewahrt bleiben und voll ausgenutzt werden soll. Die Entscheidung muß in jedem Augenblicke gleich fallen, weil die jeweilig gegebene Konstellation ganz und gar auf diese Entscheidung eingerichtet ist und bei einer Abweichung von derselben aufhören würde, zweckmäßig zu sein. Ohne dazu eines Gedächtnisses zu bedürfen, hat die Tätigkeit sich doch durch ihre anfangs getroffene Entscheidung gebunden, weil diese in der Konstellation jeden Augenblicks implizite mit enthalten ist. Betrachtet man dagegen die Finalität, wie sie vor getroffener Entscheidung im Beginn des Weltprozesses war, so war sie allerdings mehrdeutig wie die Induktion, während die Kausalität, die erst mit getroffener finaler Entscheidung einsetzt, immer eindeutig ist wie die Deduktion (K. 476—481).

Als finalkausale Tätigkeit erst setzt die Tätigkeit die Zeitlichkeit und Räumlichkeit als konkret bestimmte. Wenn wir uns vorher der Kürze halber damit begnügten, die bestimmende Seite der Tätigkeit logische Determination zu nennen, so haben wir nunmehr gesehen, daß diese Determination eine finalkausale ist. Nicht nur das Frühere und Spätere in der Zeitfolge, sondern auch alle räumlichen Verhältnisse und die ganze Setzung einer Räumlichkeit findet ihre Determination in der Finalkausalität. Nicht darin lag Kants Irrtum, daß er die Zeitlichkeit durch die Kausalität bestimmt sein ließ, auch nicht darin, daß er beide nebst der Räumlichkeit für ideal und phänomenal hielt, sondern darin, daß er sie für bloß subjektiv-ideal und bloß bewußt-phänomenal hielt, anstatt für metaphysisch-ideal und für Formen der objektiv-realen Erscheinungssphäre (K. 95—96, 394—396).

3. Einheit und Vielheit in der Tätigkeit.

Die Tätigkeit ist uns als eine vielheitliche gegeben, insofern sie aus verschiedenen und gesonderten Produkten erschlossen wird. Die objektiv-reale Sphäre zeigt räumlich gesonderte, gegeneinander bewegliche Individuen und Dinge, die subjektiv-ideale Sphäre eine Menge von in sich abgeschlossenen Bewußtseinen. Wenn nun diese objektiv-realen und subjektiv-idealen Erscheinungen als Produkte von Tätigkeiten aufgefaßt werden sollen, so ist dies nur dann angängig, wenn eine Mehrheit von Tätigkeiten besteht, die durch ihre Kollisionen miteinander diese Produkte hervorbringen. Der Pluralismus hat in der doppelseitigen Erscheinungswelt sein unleugbares Recht (phänomenaler Pluralismus); wenn aber die Erscheinungen aus Tätigkeiten hervorgehen, so müssen mindestens soviel Tätigkeiten angenommen werden, als Erscheinungen gegeben sind. Damit dringt aber die Vielheit unweigerlich auch in die metaphysische Sphäre ein, mindestens so weit, daß bei der metaphysischen Tätigkeit die einfache Einheit und der abstrakte Monismus ausgeschlossen ist. Es fragt sich nur, ob die Vielheit der Tätigkeit bloße innere Mannigfaltigkeit und Gliederung der Einen Tätigkeit, oder ob sie selbst ein letztes ist, das für sich besteht und nicht mehr auf eine einheitliche Tätigkeit zurückweist, die sich bloß in viele Teiltätigkeiten spaltet. Im ersteren Falle hätten wir es mit konkretem Monismus, im letzteren Falle mit einem metaphysischen Pluralismus zu tun, der jeden Monismus ausschließt.

Für jede dieser beiden in abstracto möglichen Annahmen ist in concreto die Möglichkeit näher zu untersuchen. Wenn sich beide als vereinbar mit den Tatsachen erweisen sollten, so wäre zu betrachten, durch welche Annahme dieselben leichter und besser erklärt werden könnten. Wenn sich beide Annahmen als unmöglich erwiesen, so wäre damit in bezug auf Einheit und Vielheit in der metaphysischen Sphäre der Agnostizismus proklamiert. Wenn aber die eine der beiden Annahmen sich als möglich und die andre als unmöglich herausstellen sollte, so wäre damit zugleich die mögliche der beiden durch indirekten Beweis als notwendig dargetan. Notwendig freilich nur unter den beiden Voraussetzungen, erstens daß die Erscheinungen Produkte metaphysischer Tätigkeit sind, und daß es außer abstraktem Monismus, Pluralismus und konkretem Monismus keine vierte Möglichkeit für dieses Problem gibt.

Die Annahme, daß die vielen metaphysischen Tätigkeiten nur Teiltätigkeiten der Einen metaphysischen Tätigkeit seien, wird nur dann als möglich gelten dürfen, wenn auf ihrem Boden das Problem der Individuation oder Tätigkeitsspaltung lösbar ist. Die thelisch-dynamische Seite der Tätigkeit kann hierzu nichts beitragen. Wäre überhaupt eine solche einseitige Tätigkeit möglich, so müßte sie doch in abstrakter, einfacher Einheit verharren. Jeder Spaltungsversuch in mehrere Tätigkeiten geringerer Intensität in demselben Zeitpunkt bliebe erfolglose Velleität, da die etwaigen Teiltätigkeiten doch unterschiedslos ineinandersteckten und mit vereinter Intensität der Intensität der ungeteilten Tätigkeit gleichkämen. Eine zeitliche Veränderung solcher einseitigen Tätigkeit könnte wohl ein An- und Abschwellen der einheitlichen Intensität hervorbringen, aber keine Spaltung. Wenn die logische Determination des Inhalts sich bloß auf Intensität und Zeitlichkeit beschränkte, so käme demnach niemals eine Spaltung zustande; es muß noch etwas anderes hinzutreten, um diese zu ermöglichen. Da die Zeitlichkeit eindimensional ist, so kann sie eben nur zur Installation der eindimensionalen Veränderung ausreichen, aber nicht zu derjenigen eines mannigfachen Zugleichseins. Dieses wird erst dann möglich, wenn mindestens noch eine von der Zeit unabhängige extensive Dimension hinzukommt, in welche sich das zugleich seiende Viel der Breite nach auseinanderlegen kann.

Nun bringt aber die logische Determination auch noch die ideelle Räumlichkeit hinzu, die in der Tat für sich allein genügt, um eine ideelle Sonderung oder Gliederung von Teilintensitäten zu setzen, indem sie dieselben an verschiedene Orte des metaphysisch-idealen Raumes verteilt. Soll aber diese ideelle Sonderung thelisch-dynamisch realisiert werden, so ist dies wieder nur durch Tätigkeit, d. h. durch das Setzen zeitlicher Veränderung in der räumlichen Anordnung der Teilintensitäten möglich. Somit sind erst Räumlichkeit und Zeitlichkeit im Verein das Prinzip der reellen Individuation, während die Räumlichkeit für sich allein nur Prinzip der ideellen Individuation heißen kann, und die Zeitlichkeit für sich allein weder Prinzip der reellen, noch solches der ideellen Individuation ist (K. 162—164). Indem die raumzeitliche Veränderung der Konstellation Inhalt der Realisationstendenz oder der thelisch-dynamischen Seite der Tätigkeit wird, gelangt sie zur Realität. Die Sonderung vollzieht sich also zunächst im Inhalt des unbewußten Vorstellens; indem aber das so Vorge-

stellte oder logisch Determinierte Inhalt des Wollens wird, greift die bis dahin bloß gedachte Spaltung und Gliederung auf die reelle Seite der Tätigkeit über. Dadurch entsteht erst die Berechtigung, von Teiltätigkeiten oder Partialfunktionen zu reden. Für die Individuen höherer Stufen bilden die so gesetzten Uratome das unmittelbare Prinzip der Individuation, wie für die Uratome die Räumlichkeit und Zeitlichkeit; mittelbar sind also doch Räumlichkeit und Zeitlichkeit das Prinzip der Individuation zunächst für die ganze objektiv-reale Sphäre und weiterhin durch Vermittelung der individuellen Leiblichkeit auch für die individuellen Bewußtseine der subjektiv-idealen Sphäre (U. II, 256—262).

Wenn die individuierende Sonderung der Tätigkeit von der logischen Determination ihres Inhalts abhängt und diese letzten Endes teleologisch ist, so wird es auch final bestimmt sein, ob eine bestimmte Art der individuierenden Sonderung kürzere oder längere Zeit andauert. Die Naturphilosophie zeigt, daß die elementarsten Teiltätigkeiten, die wir Uratome nennen, die längste Dauer haben, die zusammengesetzten Individuen aber eine um so kürzere, je zusammengesetzter sie sind und je labilere Gleichgewichtsformen sie darstellen. Dieses Verhältnis ist teleologisch durchsichtig; die einfachen Uratome bilden die feste, absolut konstante Grundlage des Geschehens für die ganze Dauer des Weltprozesses, während die aus ihnen zusammengesetzten Gruppierungen nur eine relative Konstanz zu besitzen brauchen, um ihre finalen Aufgaben zu erfüllen. Eine gewisse Dauer und Beständigkeit muß ihnen zukommen, damit sie Spielraum zu einem individuellen Lebenslauf, zur Entfaltung und Betätigung ihrer Anlagen gewinnen; aber wie diese Beständigkeit nur eine relative ist, die Veränderung in den Lebensphasen einschließt und durch Mauserung der umspannten Individuen niederer Ordnung bedingt wird, so ist die gesamte Individualtätigkeit höherer Ordnung nur ein Glied von dem Lebensprozeß noch höherer Individualitäten, das selbst dem Gesetze der Ermüdung, der Abnutzung, des Alterns und der Mauserung, d. h. des Ersatzes durch frische Gruppierungen, unterliegt (Au. 154—155).

Soll die individuierende Sonderung der Tätigkeit einen Zweck haben, so kann er nur in der Entstehung von Konflikten zwischen den Teiltätigkeiten gesucht werden, weil dieser einerseits die Bedingung für die Entstehung des Bewußtseins und der subjektiv-idealen Sphäre überhaupt, andrerseits als Kampf ums Dasein ein Hilfsmittel zur Steigerung der Organisation und damit zur Steige-

rung des bewußten Geisteslebens ist. Daß diese Konflikte auch den Schmerz für die Bewußtseinsindividuen mit sich bringen, ist richtig, bildet aber keinen Gegenbeweis gegen die übergreifende Einheit der Tätigkeit über ihre individuierten Teiltätigkeiten. So wenig die Einheit einer individuellen Teiltätigkeit dadurch aufgehoben wird, daß sie sich wiederum in Teiltätigkeiten spaltet, die (etwa als Leidenschaften in der Seele eines Menschen) einander unter Schmerzen bekämpfen und sich gegenseitig zu unterdrücken suchen, ebensowenig die Einheit der absoluten Tätigkeit dadurch, daß zwei atomistische Teiltätigkeiten sich abstoßen, chemische Atomgruppen einander zerstören oder hungrige Wölfe einander zerfleischen. Was dabei zerstört wird, sind doch immer nur gewisse Teiltätigkeitsgruppierungen; die Teiltätigkeiten, die sich zu ihnen gruppiert hatten, bleiben ja doch erhalten, und die diesen Gruppen bisher zugefallenen Aufgaben im Prozeß des Ganzen bleiben trotz der Zerstörung jener in Zukunft nicht ungelöst, sondern werden von den neuen Gruppen weiter gefördert, die an ihre Stelle treten. Nur eine schwächliche eudämonistische Betrachtung des Weltlaufs kann aus dem schmerzvollen Kampfe ums Dasein unter den individuellen Betätigungen einen Zweifel dagegen schöpfen, daß diese Betätigungen Teile und Glieder einer in sich mannigfaltigen absoluten Tätigkeit sind (U. II, 159 bis 160).

Unter dem Gesichtspunkt der thelisch-dynamischen Seite der Tätigkeit ist das, was als eine selbständige Vielheit von Kräften oder Willen erscheint, nur eine innere Mannigfaltigkeit in der einheitlichen Betätigung der Weltkraft oder des Weltwillens (K. 66). Unter dem Gesichtspunkt der logisch-ideellen Seite der Tätigkeit ist das, was als eine Vielheit von Gesetzen oder Ideen erscheint, nur die innere Mannigfaltigkeit in der einheitlichen, alles umspannenden Weltgesetzlichkeit oder Weltidee. Die Naturphilosophie verlangt eine konstante Kraftgröße in der Welt, die sich nur je nach den wechselnden Gruppierungen der Uratome auf die verschiedenen Dinge und Individuen höherer Ordnung verschieden verteilt, aber diese als ihre Summanden gesetzmäßig umspannt. Sie erkennt in allen einzelnen Naturgesetzen bloße Abstraktionen, welche die menschliche Reflexion aus der einheitlichen Totalität des naturgesetzlichen Geschehens durch willkürliche Annahme einfacher Bedingungen künstlich herausgeschält hat (K. 422—423, 380—381). — Der Panthelismus seit Schellings Freiheitslehre und die thelistische Psychologie haben an den Ge-

danken gewöhnt, daß das, was als eine Vielheit gesonderter Individualwillen erscheint, doch nur Konkretionen ad hoc des Urwillens oder Weltwillens sind. Das naturphilosophische Korrelationsgesetz hat die organischen Typen als Glieder einer planmäßig zusammenhängenden Naturordnung auffassen gelehrt, die an keinem Punkte Änderungen erfahren kann, ohne gleichzeitig an allen mit ihr teleologisch zusammenhängenden Punkten mit verändert zu werden (U. III, 444—447). Gattungsideen sind nur menschliche Abstraktionen, Individualideen aber sind nur so lange aktuell, wie ihre Realisation in Individuen es anzeigt, und sind selbst nur Partialideen, d. h. Segmente der einen absoluten Idee, die ihren Inhalt stetig wandelt (Ae. II, 468—471). Die Eine absolute Idee oder allumfassende Weltidee dirimiert sich nicht (wie Hegel glaubt) in Begriffe, sondern als absolut konkrete und konkret-allgemeine nur in Partialideen, die als Individualideen selbst wieder konkret und singulär sind, aber gleich den Dingen die Begriffe und Kategorien implizite an und in sich haben (K. 241—242).

Diese Erwägungen mögen nicht nur dazu ausreichen, die Möglichkeit der Tätigkeitseinheit darzutun, sondern auch für ihre Annahme günstiger zu stimmen; entscheidend für ihre Notwendigkeit kann aber erst der Nachweis werden, daß bei der entgegengesetzten Annahme einer ursprünglichen Vielheit von Tätigkeiten der ganze Weltprozeß und damit die Welt selbst unmöglich wird, die als phänomenale doch nur das stetige Produkt des stetigen Prozesses ist. — Der Beweis für die Unmöglichkeit eines Pluralismus der metaphysischen Tätigkeit liegt, kurz ausgedrückt, in der Unmöglichkeit von Beziehungen zwischen ursprünglich getrennten Tätigkeiten (K. 216—217). Sowohl explizite als auch implizite Beziehungen zwischen verschiedenen Tätigkeiten sind nur dadurch möglich, daß beider idealer Inhalt Teile oder Glieder einer absoluten Idee, und beider realisierende Tätigkeitsform Teile oder Glieder einer absoluten Realisationstendenz oder eines einheitlichen absoluten Wollens bildet. Nur so wird es erklärlich, daß die im Inhalt der Weltidee gesetzten expliziten oder impliziten idealen Beziehungen zwischen ihren idealen Bestandteilen durch das einheitliche Weltwollen zu realen Beziehungen zwischen den Teiltätigkeiten realisiert werden. Ursprünglich getrennte Tätigkeiten würden für immer beieinander vorbeischießen, würden nie aneinander den Zielpunkt ihres Handelns und Strebens finden, wenn sie nicht in einem gemeinsamen Dritten aufgehobene Momente wären, welches das Medium oder die Vermittelung ihrer

gegenseitigen Beziehungen bildete. — Diese Unmöglichkeit der Beziehungen isolierter Tätigkeiten gliedert sich nach den wichtigsten Kategorien in die Unmöglichkeit zeitlicher, räumlicher, kausaler und finaler Beziehungen.

Zwei getrennte Tätigkeiten müssen beide zeitlich sein, aber sie stehen außer aller zeitlichen Beziehung zueinander. Jede setzt ihre eigene Zeit, die mit der der andern nichts zu tun hat. Von einer Gleichzeitigkeit beider, von einem Früher- oder Spätersein der einen in bezug auf die andre kann nicht die Rede sein. Nur der naive Realismus kann in der gemeinsamen Zeit aller getrennten Einzeltätigkeiten eine für sich existierende leere Form sehen, in die sie alle hineingesetzt und eingeordnet werden. Wer dagegen die Zeitlichkeit als eine ausschließlich an der Tätigkeit haftende, von ihr gesetzte, mit ihr beginnende und mit ihr aufhörende Form sieht, der kann auch die einer Tätigkeit zukommende Zeit nur als die Gesamtheit ihrer Betätigungsdauer verstehen und muß so viel isolierte Zeiten annehmen, als es isolierte Tätigkeiten gibt. Die Erkenntnistheorie hat die beziehungslose Isolierung der Zeiten für die subjektiv-idealen Veränderungen in getrennten Bewußtseinen in Betracht gezogen und die zeitlichen Beziehungen mehrerer Bewußtseine zueinander an die Bedingung geknüpft, daß eine allen gemeinsame bewußtseinstranszendente Zeit sie verknüpft (K. 88—92; E. 63—65); hier ist nun anzuerkennen, daß dasselbe für die Tätigkeiten der objektiv-realen Sphäre gilt. Zwei isolierte Tätigkeiten könnten gar nicht in Konflikt treten, weil zum Konflikt ihre Gleichzeitigkeit erforderlich ist, d. h. eine zeitliche Synthese, die es in der objektiv-realen Sphäre als solcher gar nicht geben kann. Nur dann ist wirkliche Tätigkeit, die allein im Gegeneinanderwirken verschiedener Tätigkeiten besteht, möglich, wenn die verschiedenen Tätigkeiten zeitlich zur Gleichzeitigkeit verbunden sind; dies kann aber nur dadurch geschehen, daß ihre Zeiten in eine sie alle umspannende absolute Zeit eingeordnet sind, und dies wieder nur dadurch, daß sie Glieder oder Teile Einer sie alle umspannenden und in sich hegenden Tätigkeit sind. Denn nur die Betätigungsform einer solchen Einen absoluten Tätigkeit kann die Eine absolute Zeit sein (K. 92—95, 104).

Auch der Raum wird nur vom naiven Realismus für eine existierende leere Form gehalten, in welche die räumlichen Tätigkeiten eingeordnet werden. Sobald man zu der Einsicht gelangt ist, daß eine solche für sich existierende leere Form, in welcher

das Daseiende herumspaziert, ein unmöglicher Gedanke ist, und daß die räumlichen Beziehungen ebenso wie die zeitlichen nur durch die Tätigkeit gesetzt werden, entsteht hier dieselbe Schwierigkeit wie bei der Zeit. Zwei Gestirne in verschiedenen Welten, die von verschiedenen Absolutis gesetzt wären, würden sich niemals begegnen, welche Bahnen auch immer ein jedes von ihnen in seiner Sonderwelt wandeln mag. Genau in derselben Lage wären auch, wie die Erkenntnistheorie zeigt, zwei räumliche Vorstellungen in getrennten Bewußtseinen; jede von ihnen ist in ihren eigenen subjektiv-idealen Raum eingeschlossen und kann unmöglich mit der andern, die in einem andern Bewußtseinsraum immanent ist, räumlich zusammentreffen (K. 161). Ganz dasselbe ergäbe sich aber auch für die unbewußten räumlichen Vorstellungen isolierter Atomkräfte, wenn solche ohne reelle Beziehung auf andere Atomkräfte überhaupt möglich wären. Mag jede der Atomkräfte den potentiell-unendlichen Weltraum, ja sogar den aktuell-endlichen, materiell-erfüllten Weltraum und die räumlichen Beziehungen ihrer selbst zu den übrigen Atomkräften in diesem Weltraum unbewußt vorstellen, so bleiben doch die so vorgestellten idealen Welträume so viele, als Atomkräfte sie vorstellen, kommen aber nie zur Einheit eines allen gemeinsamen Weltraums zusammen. Deshalb ist es aber auch für die thelisch-dynamische Seite der Atomtätigkeiten unmöglich, die so vorgestellten räumlichen Beziehungen zu realisieren, weil dazu die Realisierung des idealen Konflikts gehört, und es bei der Getrenntheit der vielen idealen Räume selbst zu einem idealen Konflikt der in ihnen gesetzten Beziehungen gar nicht kommen kann. Dies ist nur dann möglich, wenn die vielen unbewußten Raumvorstellungen in den Atomtätigkeiten alle insgesamt nicht nur kongruent, sondern gradezu identisch, auch numerisch identisch sind, d. h. wenn die Atomtätigkeiten alle nur Teile oder Glieder der einen Tätigkeit sind und deren räumliche Beziehungen realisieren (K. 153—156, 162—163, 187—188).

Kausale Beziehungen zwischen zwei isolierten Tätigkeiten sind unmöglich. Die Synthese, welche zu der expliziten Beziehung unentbehrlich ist, kann in keiner der beiden Tätigkeiten vollzogen werden, weil einer jeden von ihnen das andre der Bezogenen fehlt; sie kann aber auch nicht zwischen beiden im Leeren schweben, weil damit einer bloßen Beziehung eine selbständige, von den Bezogenen unabhängige Existenz zugeschrieben würde. Die Wirkung kann sich nicht von der einen Tätigkeit ablösen

und auf die andre übergehen, wie der naive Realismus es sich bei der Bewegungsübertragung durch (elastischen oder unelastischen) Stoß vorstellt. Transeunte Kausalität ist unmöglich; bestände sie trotzdem, so wäre vermittels ihrer die Erklärung des Weltprozesses unmöglich. Was transeunte Kausalität zu sein scheint, solange wir die Tätigkeiten für ursprünglich getrennte halten, das wird zur metaphysisch-immanenten Kausalität, sobald man die aufeinander wirkenden Tätigkeiten als Teile und Glieder einer allumfassenden Tätigkeit auffaßt (K. 416—420; L. 85—91). Die Kausalität durch Konflikte der Teiltätigkeiten wird erst dadurch möglich, daß alle Kausalität ein einziger universeller Strom ist, aus dem wir nur wegen der Beschränktheit unserer Erfahrungen und der Schwäche unseres Verstandes jeweilig einzelne, uns am nächsten interessierende Beziehungsfäden herausheben (K. 420 bis 422, 380, 381, 382; L. 83, 91—92; „Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 108, S. 218).

Die Finalität von Sondertätigkeiten könnte niemals zu einer universellen Finalität führen, und nur eine universelle Finalität kann die Kehrseite der universellen Kausalität sein („Preuß. Jahrbücher" Bd. 66, S. 123—125). Wir kennen zwar zunächst nur individuelle Zwecktätigkeit; wir wissen aber auch, daß die Zwecktätigkeit der niederen Individualitätsstufen wissentlich oder unwissentlich, mit Willen oder gegen ihren Willen derjenigen der nächsthöheren Individualitätsstufe als Mittel eingegliedert ist. Bei den tieferen Individualitätsstufen (Atomen, Molekülen, Plastiden) verwischt sich für unsere Auffassung leicht der finale Charakter der Tätigkeit, weil wir sie nicht mehr von innen anschauen können und die Analogien unserer aus den mittleren Individualitätsstufen geschöpften Erfahrung hier fast versagen; deshalb halten wir uns bei den unteren Stufen lieber bloß an die Kausalität und die äußere Gesetzlichkeit. Bei den obersten Stufen der Individualität (Volk, Menschheit, Erde, Sonnensystem, Universum) glauben wir zwar an die Finalität als Kehrseite der Kausalität, weil wir uns der Eingliederung des einzelnen in sie bewußt sind, können aber den Inhalt der Zwecke nur vermuten und nicht so sicher bestimmen, wie bei den mittleren Stufen (Zelle, Organ, Organsystem, Mensch, Familie, Gemeinde). Soll aber die Eingliederung der niederen Individualzwecke in die höheren möglich werden, so muß die Einheit der universellen Finalität in allen gewahrt sein; denn andernfalls würde ein Widerspruch nicht nur zwischen niederer und höherer Finalität, sondern auch zwischen singulärer

Finalität und universeller Kausalität entstehen. Der Universalzweck muß alle finale Sondertätigkeit als Mittel in sich einschließen; nur so kann die Kausalität als Kehrseite der universellen Finalität wahrhaft vernünftig sein (U. III, 323; K. 491—492).

Es ist demnach unmöglich, daß die metaphysischen Tätigkeiten ursprünglich viele seien, mithin ist nach dem oben Gesagten notwendig, daß die metaphysische Tätigkeit in jeder Hinsicht, insbesondere in zeitlicher, räumlicher, kausaler und finaler Beziehung Eine sei. Dies kann sie aber nur sein, wenn sowohl ihre thelisch-dynamische als auch ihre logisch-ideelle Seite in allen Sondertätigkeiten Eine ist. Der konkrete Monismus darf hiernach als die einzig statthafte und haltbare metaphysische Annahme über das Verhältnis der Individuen zur metaphysischen Sphäre gelten, indem die metaphysischen Individualtätigkeiten als relativ konstante Teile oder Glieder der all-einen oder absoluten metaphysischen Tätigkeit begriffen sind.

Nachdem nun so die Einheit der metaphysischen Sphäre, wenn auch zunächst nur in bezug auf die absolute Tätigkeit dargetan ist, treten die oben (S. 12—13) gekennzeichneten Beweise des Absoluten in Kraft: der erkenntnistheoretisch-idealistische, der psychologische und der identitätsphilosophische. Es kommen aber noch hinzu der kosmologische und der teleologische Beweis, die sich auf die Kategorien der Kausalität und Finalität stützen. Der kosmologische Beweis schließt von der Einheit der kausalen Gesetzmäßigkeit in der Welt auf einen einheitlichen metaphysischen Grund derselben, den wir als die einheitliche logische Determination des Inhalts der absoluten Tätigkeit und als die einheitliche Realisationsmacht derselben ihrer Form nach näher bestimmt haben. Der teleologische Beweis schließt aus der harmonischen Übereinstimmung der individuellen Sonderzwecke auf ihre Gliedschaft in einer universellen Finalität und auf deren Begründetheit in der metaphysischen Sphäre, die wir als die Erfüllung des Universalwillens mit angewandter Logik näher bestimmt haben (R. II, 115—117).

Wenn im kosmologischen Beweis die absolute metaphysische Tätigkeit nur als der Grund gesetzmäßiger Ordnung in der Welt und im Weltprozeß erscheint, so stellt sie sich im teleologischen Beweis als Weisheit dar, in beiden aber als die absolute Macht, der alles einzelne unterworfen ist und der nichts sich widersetzen kann. In der gesetzlichen Weltordnung erscheint die Allmacht der absoluten Tätigkeit als unwiderstehlicher Zwang der

Weltkraft oder des Weltwillens, in der teleologischen Weltordnung als die List der Idee, welche die vermeintlich dem Universalzweck widerstrebenden Sondertätigkeiten unvermerkt so leitet, daß sie ihm dienen, den sie zu bekämpfen und zu vereiteln wähnen (U. I, 342—345; B. 587—589). Macht und Weisheit sind schließlich nur andere Ausdrücke für die thelisch-dynamische und die logisch-ideelle Seite der metaphysischen Tätigkeit; sobald diese als die all-eine, allumfassende, allumspannende, absolute begriffen wird, müssen auch ihre Macht und Weisheit als Allmacht und Allweisheit oder als absolute Macht und Weisheit bestimmt werden (R. II, 124—128).

Die Begriffe Allmacht und Allweisheit werden nur dann richtig verstanden, wenn sie als einheitliche Totalität aller aktuellen Mächte und Weisheiten, d. h. als aktuell endlich aufgefaßt werden. Die aktuelle Endlichkeit der Allmacht und Allweisheit verträgt sich sehr wohl mit ihrer Unbeschränktheit, da es keine fremde Macht und Weisheit außerhalb ihrer gibt, die sich ihr entgegenstellen und sie beschränken könnte. Außerdem ist diese aktuelle Endlichkeit der Macht und Weisheit in der absoluten Tätigkeit mit potentieller Unendlichkeit verbunden, d. h. mit der Möglichkeit unbegrenzter Steigerung bei gegebenem Anlaß. Darin ist schon ausgesprochen, daß die Macht und Weisheit der Einen Tätigkeit jeder möglichen an sie herantretenden Aufgabe gewachsen ist, daß sie trotz ihrer aktuellen Endlichkeit niemals unzulänglich sein kann, weil ihre potentielle Unendlichkeit dafür bürgt, daß sie mit wachsender Aufgabe gleichen Schritt hält. Auch ist sie trotz ihrer aktuellen Endlichkeit jedem ihrer Teile, d. h. jeder von ihr umspannten Macht und Weisheit unermeßlich überlegen, und diese unermeßliche Überlegenheit wird von den Individuen, deren Phantasie lebhafter ist als ihr Verstand, leicht mit einer unendlichen Überlegenheit verwechselt (U. II, 274—277).

Die Gradunterschiede der Weisheit liegen bei uns in dem Mehr oder Minder von Beschränkungen durch organische Hemmnisse und durch Unzulänglichkeit der Daten, dem die Wirksamkeit des Logischen im bewußten Denken unterworfen ist; wo diese Beschränkungen wegfallen, da kann auch die Weisheit oder Intelligenz keine Grade mehr haben (U. III, 329—330). Die absolute Tätigkeit ist frei von anthropomorphischen und anthropopathischen Schranken und umspannt mit ihrer logischen Determination stets alle Daten lückenlos, da sie (mit Ausnahme der andern, thelisch-dynamischen Seite ihrer selbst) alle von ihr selbst

setzt sind. Während unsre Weisheit auf unvollständigem und unsicherem Wissen beruht und mit organisch gehemmter Vernünftigkeit arbeitet, stützt sich die Allweisheit auf ein schlechthin vollständiges, sicheres und genaues Wissen und arbeitet mit schlechthin logischer Determination. Dieses vollständige, sichere und genaue Wissen aller in Betracht kommenden Daten ist die Allwissenheit der absoluten Tätigkeit. Sie kann nur in dem Sinne bestehen, wie das Selbersetzen der Daten durch die Tätigkeit, und da dieses nur für die Gegenwart gilt, so kann auch die Allwissenheit der absoluten Tätigkeit sich nur auf die fließende Gegenwart erstrecken, wenigstens soweit sie als aktuelle, explizite Allwissenheit verstanden wird. Dagegen umspannt sie nur potentiell oder implizite die Vergangenheit und Zukunft, deren ganzer Inhalt kausaliter und finaliter in dem der Gegenwart aufgehoben und eingeschlossen ist (R. II, 126—128). Träte irgend ein Vergangenes oder Zukünftiges durch explizite Reflexion in das aktuelle Vorstellen oder Wissen der absoluten Tätigkeit ein, so würde es dadurch Inhalt der gegenwärtigen Realisationstendenz, d. h. mit in das gegenwärtige Sein gesetzt. Dadurch würde aber alle Gesetzmäßigkeit des Weltlaufs aufgehoben. Außerdem hat auch die absolute Tätigkeit nicht den mindesten Anlaß, auf etwas zu reflektieren, das nicht für den jeweiligen Augenblick logisch gefordert ist.

Die Allwissenheit der absoluten Tätigkeit ist nicht verschieden von dem gegenwärtigen Weltinhalt, den sie bestimmt, und den die mit ihr vereinte Allmacht realisiert; sie ist weder sachlich noch numerisch von ihm verschieden, sondern ist völlig identisch mit ihm, weil die Welt in jedem Augenblicke nichts ist als die von der Allmacht realisierte jeweilig aktuelle Allwissenheit. Die Allweisheit hat darum bei ihrer Umformung des Inhalts von einem Augenblick zum nächsten auch keine Wahl zwischen verschiedenen möglichen Mitteln zum Zweck zu treffen, wie das diskursive bewußte Denken, da ja gar nichts ist, wozwischen sie wählen könnte, sondern alles, was sein soll, erst von ihr ideell gesetzt werden muß. Sie bestimmt ganz einfach das zweckmäßigste aller möglichen Mittel mit logisch-notwendiger Gesetzmäßigkeit, aber auch nur dieses, während alle andern minder zweckmäßigen Mittel abstrakte Möglichkeiten bleiben und nicht in den Inhalt der Tätigkeit eintreten. Täten sie es, so würden sie ja bei der Untrennbarkeit beider Tätigkeitsseiten sofort mit realisiert, d. h. die gesetzmäßige Naturordnung wäre durch ein probierendes Tasten nach dem mehr oder minder Zweckmäßigen aufgehoben.

III. Die metaphysische Essenz oder Wesenheit.

Die Tätigkeit ist zeitlich in dem angegebenen Sinne; ihr Inhalt ist nicht unwandelbar, sondern veränderlich, und die Tätigkeit als das Bestimmen und Realisieren des veränderlichen Inhalts kann selbst nicht unwandelbar sich selbst gleich sein, weil sie dann nicht ein in jedem Augenblicke anderes Produkt produzieren könnte. Wäre nun die Tätigkeit das einzige, was in der metaphysischen Sphäre anzutreffen ist, dann wäre sie das Höchste und Letzte, bis wohin vorzudringen ist, dann wäre sie selbst das Absolute, und dieses Absolute wäre zeitlich und wandelbar. Das würde nun zwar allen herkömmlichen Ansichten über das Absolute zuwiderlaufen; indessen könnten ja die herkömmlichen Ansichten falsch und dieser Berichtigung bedürftig sein. Stellt man sich dagegen auf den Standpunkt, daß das Absolute seiner Wesenheit oder Essenz nach ewig und unwandelbar sich selbst gleich sei, dann ist man genötigt, Wesenheit und Tätigkeit zu unterscheiden. Denn daß die metaphysische Tätigkeit zeitlich und veränderlich ist, das ist nicht abzustreiten, erstens weil eine unzeitliche Tätigkeit ein Widerspruch in sich wäre, und zweitens weil eine ewig sich selbst gleiche metaphysische Tätigkeit zur Erklärung des wechselnden Weltinhalts ebensowenig mehr beitragen könnte, wie ein tätigkeitsloses Wesen, also ebenso wie dieses eine überflüssige und berechtigungslose Annahme wäre. Das Zeitliche und das Ewige, das Veränderliche und das Unveränderliche können schlechterdings nicht identisch sein, sondern müssen unterschieden werden, also auch Tätigkeit und Wesenheit; wer sie konfundiert, verwickelt sich unvermeidlich in unlösbare Widersprüche (N. 346, 349—350; R. II, 119; K. 537—538).

Man braucht keine Scheu zu hegen vor einem Zurückgehen hinter die Tätigkeit, als ob man damit in ein unerkennbar tran-

szendentes Gebiet geriete. Wie das erkenntnistheoretisch Transzendente mit dem Zurückgehen hinter den Bewußtseinsinhalt und dem Überschreiten der subjektiv-idealen Sphäre beginnt, so beginnt das metaphysisch Transzendente bereits mit dem Zurückgehen hinter die (sei es objektiv-reale, sei es subjektiv-ideale) Erscheinung, mit dem Überschreiten des Produkts und dem Eintreten in die unbewußte produktive Tätigkeit. Wer andrer Meinung ist, fällt damit in den naiven Realismus zurück, der die Tätigkeit unmittelbar erfassen zu können wähnt („Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 108, S. 212—213).

Man kann sich schwer dem Gedanken entziehen, daß eine wechselnde Tätigkeit, die doch trotz ihrer Inhaltsveränderung eine konstante Wesenheit zeigt, auch aus dieser konstanten Wesenheit entspringen müsse. Offenbar zeigt aber die Tätigkeit nach ihren beiden Seiten eine solche tatsächliche Konstanz ihrer wesentlichen Beschaffenheit. Die thelisch-dynamische Seite der Tätigkeit ist und bleibt immer thelisch-dynamisch, welcher Inhalt ihr auch zur Realisation dargeboten werden möge, und die logische, gesetzmäßige Determination des Inhalts bleibt immer logisch und gesetzmäßig, wie auch ihre konkreten Bestimmungen nach Maßgabe der wandelbaren Daten sich ändern mögen. Es ist darum dem Gedanken schwer auszuweichen, daß der wandelbaren Tätigkeit eine unwandelbare Wesenheit zugrunde liege; denn sonst wäre nicht abzusehen, warum jede Seite der Tätigkeit unter allen wechselnden Umständen in formeller Hinsicht ein wesentlich sich selbst gleiches Verhalten zeigt, warum nicht vielmehr auch der Charakter der Tätigkeit selbst sich mit den Umständen zugleich verändert. Es wird nur zu erwägen sein, wie die zeitliche Tätigkeit sich zu ihrer unzeitlichen Wesenheit verhält, und da wird man von vornherein darauf rechnen müssen, daß der doppelseitigen Tätigkeit auch eine doppelseitige Wesenheit zugrunde liegt.

Nach der gewöhnlichen Annahme entspringt die Tätigkeit des Wollens oder der Kraftäußerung aus der Wesenheit des Willens oder der Kraft. Sie verhalten sich wie Tun und Können, Betätigung und Vermögen, Aktus und Potenz, Energie und Dynamis. Der Wille ist das Wollenkönnen, die Kraft das sich äußern-Können. Das Vermögen zu wollen bleibt, was es ist, unabhängig davon, ob es sich betätigt oder nicht; es verschwindet nicht, wenn das Wollen aufhört, und es wird nicht geringer dadurch, daß es sich betätigt. Das Vermögen muß sich nicht betätigen, sondern kann es nur, sonst wäre es nicht wollen-

Können, sondern wollen-Müssen oder blind-notwendiges Wollen. Der Wille ist also als wollen-Können zugleich nichtwollen-Können, d. h. er kann das Wollen unterlassen oder ausüben; aber es liegt nicht in dem Begriff des Nichtwollen-Könnens, daß er auch das Nichtwollen wollen könne, d. h. die Tätigkeit von sich selbst aus wieder aufheben könne, wenn er einmal aus der Ruhe heraus- und in den Prozeß eingetreten ist. Denn das Nichtwollen zu wollen, setzt schon das Nichtwollen als Inhalt des Wollens, also ein Wollen mit bestimmtem Inhalt, während das Vermögen sich nur auf die Form des Wollens abgesehen von jedem Inhalt bezieht (U. II, 428—429; N. 286—287). Das Vermögen war vor Beginn des Weltprozesses reines, d. h. untätiges, ruhendes Vermögen und wird es wieder nach seinem Ende sein. Es unterscheidet sich dadurch von der passiven Möglichkeit, daß es nicht wie diese eines Anstoßes zur Entfaltung bedarf, sondern spontan in Aktivität übergehen kann und heißt in bezug darauf aktives Vermögen. Das spontane, aktive Vermögen ist die dynamische Möglichkeit im Bereiche der Wesenheit in der metaphysischen Sphäre, welche in der subjektiv-idealen Sphäre richtig vorausgeahnt, aber vergebens gesucht wurde und in ihrem Unterschiede von der passiven logischen Möglichkeit ebensowenig in der objektiv-realen Sphäre zu finden ist (K. 356—357).

Die andre Seite der Tätigkeit, das unbewußte Vorstellen, die intellektuelle Anschauung oder die logisch-ideelle Determination des zu Realisierenden, weist auf das Logische als die ihr zugrunde liegende Wesenheit zurück. Hier ist die bisherige Terminologie schwankend und unbestimmt; denn noch weit häufiger, als Wesenheit und Tätigkeit überhaupt und Wille und Wollen, Kraft und Kraftäußerung im besonderen miteinander verwechselt werden, geschieht dies mit den Begriffen Logisches und Idee. Wenn ewige, unwandelbare Wesenheit und zeitliche, wechselnde Betätigung nicht auseinander gehalten werden, so ist es kein Wunder, daß auch die Idee für etwas Ewiges, Unwandelbares, für eine Wesenheit statt für eine Tätigkeit angesehen wird. Erst nachdem Schelling die vielen Platonischen Ideen, welche konstante Typen darstellen, in Momente der absoluten Idee aufgelöst hatte, konnte Hegel die konkrete Weltidee oder verwirklichte Idee mit ihrem zeitlich wechselnden Inhalt von der rein und abstrakt logischen Idee unterscheiden (Ae. I, 109—110; M. II, 213—214; U. II, 586—587, 589) und Weiße die konkrete Weltidee als absolute intellektuelle Anschauung, die logische Idee als Inbegriff der lo-

gischen Möglichkeiten deuten (Ae. I, 87—91; M. II, 357, 360—361). Die „logische Idee" Hegels hörte aber damit streng genommen auf, „Idee" zu sein, und schrumpfte zum logischen Formalprinzip als Mutterschoß der logischen Möglichkeiten zusammen, während die Idee nunmehr ganz auf die Seite des wechselnden konkreten Weltinhalts fallen mußte und mit diesem numerisch identisch wurde (U. II, 446 Z. 14—18, 448 Z. 4—20, 440—445, 522 Z. 5 v. u. bis 523 Z. 2; N. 281—283, 246 Z. 12—14, 247 Z. 11—3 v. u.; „Phil. Monatshefte" Bd. 28, S. 21—25). Zieht man die thelisch-dynamische Seite der Tätigkeit von dem jeweiligen Bestande der Welt ab, so hat man die absolute Idee in ihrer jeweiligen Bestimmtheit; fügt man zu der jeweiligen Entwickelungsstufe der absoluten Idee die thelisch-dynamische Seite der Tätigkeit hinzu, so hat man die Welt selbst in ihrem jeweiligen Zustand (U. II, 441—443, 444—448). Idee und Weltinhalt sind also numerisch identisch.

Die Idee ist etwas Zeitliches, Innerweltliches, nur während des Weltprozesses Vorhandenes; das Logische hingegen ist etwas Ewiges, Überweltliches, auch vor und nach dem Weltprozeß Bestehendes. Es ist als reine Möglichkeit die ewige Bedingung für das Zustandekommen der Idee im Falle der Erhebung des Willens zum Wollen, die ewige, unwandelbare Wesenheit, aus welcher die zeitlich wechselnde absolute Idee entspringt. Es ist kein Vermögen, keine Potenz, keine Dynamis; denn es fehlt ihm jede Spontaneität, jeder Trieb, jede Initiative, um von sich selbst aus zur idealen Betätigung überzugehen. Es bedarf eines Anstoßes, der es in Tätigkeit versetzt. So gelangt es zwar nicht wider seinen Willen zur Tätigkeit, denn es hat ja keinen Willen, aber es gelangt doch willenlos, passiv dazu, indem die Tätigkeit ihm von andrer Seite her aufgenötigt wird. Könnte das logische Formalprinzip sich aus eigner Kraft zur tätigen Entfaltung der in ihm schlummernden Möglichkeiten erheben, so hätte es eben Kraft, Trieb, Initiative oder Willen in sich selbst, die doch grade der andern Seite der Wesenheit vorbehalten sind. Stürzte es sich aus eignem Belieben aus seiner Ewigkeit und Unwandelbarkeit in die Zeitlichkeit und Veränderung, so handelte es seiner eigenen Wesenheit zuwider, d. h. antilogisch und hörte auf, das Logische zu sein (K. 325—327). Aus diesem doppelten Grunde kann es nicht spontanes aktives Vermögen wie der Wille, sondern nur „passive Möglichkeit" sein. Es bestimmt wohl, was geschehen soll, wenn etwas geschieht (U. II, 423); aber es hat gar keinen Grund in seiner Wesenheit, um zu bestimmen, daß etwas geschehen solle. Das logische For-

malprinzip besagt nur, daß das Antilogische vom logischen Beurteilungsstandpunkt aus ein Nichtseinsollendes sei (K. 308—317, „Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 113, S. 9); es muß aber erst ein Antilogisches gegeben sein, ehe ein Anlaß geboten ist, auch nur dieses Urteil zu fällen und aus ihm die logischen Konsequenzen zu ziehen (U. II, 443).

Hiernach könnte es so aussehen, als ob zwar der Wille für sich allein zum Wollen kommen könnte, das Logische aber nicht für sich allein zur Idee, sondern erst mit Beihilfe des Willens, als ob mithin der Wille vor dem Logischen etwas voraushätte. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Der Wille kann ebensowenig zum Wollen als wirklicher Tätigkeit gelangen, ohne daß das Logische ihm in der Idee einen Inhalt bietet, wie das Logische zur Entfaltung der Idee gelangen kann, ohne daß der Wille ihm dazu den Anstoß gibt. Das inhaltlose Wollen bliebe leeres Wollen, und als solches bloße Velleität oder unwirkliches Wollenwollen, wenn es möglich wäre, daß das Logische ihm den Inhalt einen Augenblick versagte, der es erst zur Tätigkeit macht. Da aber erst die wirkliche Tätigkeit eine Welt setzen kann, so ist das Wollen allein unfähig, eine Welt zu setzen, wenn nicht das Logische sich als Idee dabei beteiligt (R. II, 266). Ebenso und in nicht anderm Sinne bliebe das Logische inhaltleer, wenn nicht die Willensinitiative es nötigte, ihr einen Inhalt zu geben und sich durch Entfaltung der in ihm schlummernden Möglichkeiten zur aktuellen Idee an der Tätigkeit zu beteiligen. Wie das aktuelle Wollen nur durch Beteiligung des Logischen an der Tätigkeit zustande kommt, so auch die aktuelle Idee nur durch den Impuls, den das Logische vom Willen erhält. Wie aktuelles Wollen nur das bereits logisch determinierte Wollen ist, so ist auch aktuelle Idee nur das auf die Willensinitiative angewandte Logische.

Thelisch-dynamisches Vermögen und logische Möglichkeit sind somit die beiden Begriffe, unter welchen die beiden Seiten der Wesenheit sich unserm Denken darstellen. Das Thelisch-Dynamische und das Logische sind die beiden Seiten der Wesenheit, auf welche wir aus den beiden Seiten der Tätigkeit zurückschließen müssen. Vermögen und Möglichkeit sind die beiden Beziehungen, durch welche wir uns das Verhältnis des Thelisch-Dynamischen in der Wesenheit zu dem in der Tätigkeit und des Logischen in der Wesenheit zu dem in der Tätigkeit verständlich zu machen suchen, oder die Kategorien, an deren Leitfaden wir von der doppelseitigen Tätigkeit zur doppelseitigen Wesenheit aufsteigen

(N. 345). Vermögen und Möglichkeit stellen die spontane und passive Art einer Gattung dar, für die es uns an einer Wortbezeichnung fehlt; denn Potenz und Dynamis bezeichnen nur die erstere, Möglichkeit nur die letztere Art, während das Adjektiv „potentiell" schon eher für beide Arten gebraucht wird (K. 356—358). Wenn wir so die Wesenheit auch nur mittelbar denken, indem wir von der Tätigkeit aus mit Hilfe der Modalitätskategorien zu ihr emporsteigen, so genügt doch diese Art der Erkenntnis vollständig für unser Orientierungsbedürfnis. Wir dürfen nur nicht in den Irrtum verfallen, dasjenige, was wir unter dem Bilde von logischen Beziehungen anschauen, auch als an und für sich seiende explizite Beziehungen zu halten. Wir betrachten die Sache logisch, weil unser bewußtes Denken das Logische und seine Kategorien in uns spiegelt, und darum müssen sich uns die Momente des Wesens so darstellen, wie sie vom Logischen im Logischen in Beziehungen umgesetzt werden. Nicht subjektive Zutat sind diese Beziehungen, sondern absolut logische Zutat; auch bieten sie uns nichts Unwahres, weil erst durch diese vom Logischen im Logischen gesetzten Beziehungen der Prozeß in Gang kommt (K. 188—191).

Die Wesenheit ist der Grund der Erscheinungswelt. Die Kausalität ist eine metaphysisch immanente Beziehung zwischen der phänomenalen Konstellation eines Augenblicks zu der des nächsten; der Wesensgrund aber fällt ganz aus der Kette der phänomenalen Veränderungen heraus, liegt in einer andern Dimension als diese, und hat deshalb ein metaphysisch-transzendentes Verhältnis zu ihnen. Der Wesensgrund ist die absolut konstante, ewige Bedingung bei aller zeitlichen Kausalität; der Strom der Kausalität fließt nur weiter, weil das thelisch-dynamische Vermögen und die logische Möglichkeit Bestand haben, aus denen die thelisch-dynamische und die logisch-determinatorische Seite der Tätigkeit beständig abfließen (K. 428—430). Die Unwandelbarkeit des Vermögens ist der Grund für die Erhaltung der Kraft, die des logischen Formalprinzips für den Fortbestand gleicher Gesetzlichkeit, die doppelseitige Wesenheit für die Fortdauer der doppelseitigen Tätigkeit und ihres stetigen Produkts, der Welt.

Damit erst ist der tiefere Sinn des kosmologischen Beweises erreicht. Wenn wir oben (S. 45) uns damit begnügten, die Welt als Produkt einer absoluten Tätigkeit anzuerkennen, in welcher logische Gesetzmäßigkeit und Realisationsmacht vereinigt sind, so ist nunmehr begriffen, daß diese absolute Tätig-

keit selbst wieder ihren metaphysisch-transzendenten Grund in einer doppelseitigen Wesenheit hat, daß also die zeitliche, wandelbare Welt auf einen ewigen unwandelbaren Grund ihrer Existenz zurückweist, der nur ja nicht mit einer zeitlichen Ursache, etwa mit dem Anfangsglied in der Kette der Kausalität, verwechselt werden darf. Es vermischen sich also in dem kosmologischen Beweise zwei ganz verschiedene Gedankenschritte: der von der Erscheinungswelt zur einheitlichen, aber zeitlichen, absoluten Tätigkeit der metaphysischen Sphäre und der von der zeitlichen Tätigkeit zum ewigen Wesensgrunde. Wo Wesenheit und Aktus konfundiert werden, fließen natürlich diese beiden Schritte in einen zusammen, sei es, daß die Tätigkeit als bloßer subjektiv-idealer Schein betrachtet und in der metaphysischen Sphäre geleugnet wird, sei es, daß sie zwar als metaphysische Tätigkeit behauptet, aber für eine ewige, mit der Wesenheit identische Tätigkeit ausgegeben wird.

Die Wesenheit ist schlechthin unzeitlich und unräumlich, während die absolute Tätigkeit allzeitlich und allräumlich, d. h. funktionell allgegenwärtig ist (R. II, 121—122). Die Tätigkeit mußte aktuell endlich und bloß potentiell unendlich genannt werden; die aktuelle Endlichkeit ist auf die Wesenheit nicht übertragbar, weil sie der Tätigkeit nur nach ihrer Intensität und zeitlich räumlichen Extension zukommt, die beide der Wesenheit fehlen; aber die potentielle Unendlichkeit haftet recht eigentlich an der Wesenheit und fließt nur aus ihr der Tätigkeit zu (K. 275—276). Die logische Seite der Wesenheit enthält in sich die unbegrenzte Möglichkeit aller möglichen logischen Determinationen bei der Anwendung auf alle möglichen Daten, die thelisch-dynamische Seite aber das unbegrenzte Vermögen der Intensitätsentfaltung zur Realisation jedes möglichen idealen Inhalts (K. 357; N. 343). Die Wesenheit ist grade als absolute Wesenheit über die Quantität erhaben und damit auch über die Frage, ob sie als Quantum endlich oder unendlich sei. Es ist eine Begriffsverwirrung, zu meinen, daß der Begriff der Absolutheit den der Unendlichkeit fordere, wenn er auf etwas gar nicht Quantitatives angewandt wird (K. 276). Die potentielle Unendlichkeit unterwirft die Wesenheit keineswegs der Quantität, weil sie nur das unbegrenzte Vermögen und die unbegrenzte Möglichkeit der Wesenheit aussagt, die Quantität in der Tätigkeit wachsen zu lassen, ohne daß darum die Wesenheit selbst und als solche mit der Quantität befaßt würde.

Noch unmöglicher als eine quantitative Unendlichkeit in der Wesenheit ist der Begriff der qualitativen Unendlichkeit. Unbestimmtheit, Unbegrenztheit und Unbeschränktheit hebt jede Qualität auf, und ebenso wird sie durch unendliche Steigerung der mit ihr verbundenen quantitativen Bestimmungen (z. B. der Intensität oder Höhe eines Tons) aufgehoben. Eine unendliche Zahl von endlich bestimmten Qualitäten an demselben Subjekt würde ebenfalls jede qualitative Bestimmtheit aufheben, abgesehen davon, daß sie, als vollendete Unendlichkeit der Anzahl, in sich widerspruchsvoll und unmöglich ist (K. 276—277; P. 311).

Außerdem ist aber die Wesenheit noch weniger als das Ding an sich in der objektiv-realen Sphäre etwas Qualitatives. Die thelisch-dynamische Seite der Wesenheit steht selbst in ihrer Betätigung als Intensität von zeitlicher Dauer der Qualität so fern als möglich, und das gleiche läßt sich von dem logischen Formalprinzip sagen, das in seiner Betätigung weder als formale logische Determination noch als raumzeitlich bestimmte teleologische Idee eine Spur von Qualität zeigt. Die beiden Seiten der Wesenheit mögen immerhin Attribute einer absoluten Substanz sein und sich zu ihr analog verhalten wie die Eigenschaften zum Dinge. Aber man muß doch bei dieser Analogie abstreifen erstens, was dem Verhältnis der Eigenschaften zum Dinge Sinnliches anhaftet, also insbesondere die Qualitäten, und zweitens, was ihm zeitlich Phänomenales anhaftet, also den Unterschied wechselnder Accidentien und ewiger Attribute berücksichtigen. Will man die zwei Seiten der Wesenheit zwei Wesenheiten oder Essenzen nennen, so mag man das tun, wofern man sich nur ihre ursprüngliche und unlösliche Einheit stets gegenwärtig hält; aber man gewinnt dadurch kein Recht, die Essenzen als Qualitäten zu bezeichnen und dadurch das Übersinnliche in die Sinnlichkeit der subjektiv-idealen Sphäre herabzuziehen (K. 47—49).

Ebenso wie die Begriffe Quantität, Qualität und Unendlichkeit der absoluten Wesenheit ferngehalten werden müssen, ebenso auch der der Vollkommenheit. Insofern man darunter quantitative oder qualitative Unendlichkeit versteht, ist dieser Begriff mit jenen beiden bereits abgetan. Versteht man aber darunter: entweder das beste Exemplar seiner Gattung zu sein, oder dem Gattungsbegriff oder der Idee oder dem Typus zu entsprechen, oder keine Mängel und Fehler zu haben im Vergleich zu dem, was man zu sein bestimmt ist, oder einen höheren Grad der teleologischen Organisation auf der Stufenleiter der Organismen

einzunehmen, so leuchtet sofort ein, daß dieser Begriff nur auf Individuen innerhalb der phänomenalen Welt anwendbar ist, aber nicht auf die absolute Wesenheit. Denn diese hat weder andere Exemplare ihrer Gattung neben sich, noch eine Idee ihrer selbst oder eine Bestimmung, zu welcher sie da wäre, vor sich, noch auch wieder Organisationsstufen wesentlich gleicher Art unter sich (U. II, 278—279; N. 338—340; P. 310—312). Absolutheit hat mit Vollkommenheit so wenig zu schaffen wie mit Unendlichkeit, schließt vielmehr ihrem Begriffe nach beide gleichmäßig aus, weil sie als Absolutheit über beide erhaben ist. Man vernichtet die Absolutheit und zieht das Absolute herab, wenn man ihm Unendlichkeit und Vollkommenheit beilegt.

Von Notwendigkeit kann in der Wesenheit nur noch im uneigentlichen Sinne die Rede sein. Was wir essentielle Notwendigkeit nennen, das essentielle Sich-gleich-Bleiben jeder Seite der Wesenheit sowohl in der Ruhe als auch in der Tätigkeit, als auch beim Übergang aus der Ruhe in die Tätigkeit und aus der Tätigkeit in die Ruhe, das ist an sich gar keine Beziehung, sondern bloße Tatsächlichkeit oder Faktizität, oder metalogische Identität mit sich. Wir müssen diese essentielle Konstanz als völlig gesichert annehmen, weil sonst jeder Wert der Prinzipien für die Welterklärung aufhörte, wenn das Logische in ein Unlogisches, das Vermögen in Unvermögen umschlagen könnte; unserm Denken erscheint deshalb diese Beständigkeit der Wesenheit als essentielle Notwendigkeit, ohne daß sie eine explizite Beziehung ist. Wir entnehmen aber aus dieser hineingetragenen Beziehung so viel über die Seinsgrundlage dieser Beziehung, daß wir uns klar machen, welcher Art die Beziehung sein müßte, wenn sie als explizite gegeben wäre, — und auch das ist schon für unsre Erkenntnis von Wert (K. 359—361, 309; „Zeitschrift f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 108, S. 224—225).

Notwendigkeit im eigentlichen Sinne als explizite Beziehung ist auf die Tätigkeit beschränkt, in welcher die essentielle Notwendigkeit sich zunächst zur formallogischen Notwendigkeit expliziert und sich dann näher zur finalkausalen Notwendigkeit konkresziert. In der Tätigkeit aber haftet die Notwendigkeit ganz an der Seite der logischen Determination und kommt erst durch diese in die gesamte Tätigkeit hinein. Die thelisch-dynamische Seite zeigt in dem Fortbestand des einmal erhobenen Willens nur die essentielle Notwendigkeit, in dem spontanen Umschlag des Vermögens in Betätigung eine grundlose, völlig indeterministische Ent-

scheidung, die als unmotivierte frei und als logisch grundlose zufällig ist. Ebenso ist es zufällig für das Logische, daß ein Anlaß zur Betätigung an dasselbe herantritt; aber diese Zufälligkeit ist, ebenso wie die Möglichkeit, für das Logische eine passive. Sie kommt von außen her an dasselbe heran, nicht spontan aus ihm selbst heraus, wie beim Willen die Erhebung zum Wollen; sie ist deshalb auch nicht wie diese Freiheit, sondern bloße contingentia (K. 358—359).

In der ewigen Wesenheit kann von einer zeitlichen Priorität der Analyse und Synthese, Sonderung und Einheit nicht mehr die Rede sein. Die Einheit der Wesenheit ist hier ebenso ursprünglich wie die Doppelseitigkeit derselben, und keine von beiden geht der andern vorauf. Dies schließt nicht aus, daß die Einheit der beiden Seiten in der Wesenheit noch höher hinaufweist, zur Substanz, während die Doppelseitigkeit der Wesenheit hinabweist zur doppelseitigen Tätigkeit, in der erst ihre Bedeutung zur Geltung gelangt (K. 232).

Die beiden Seiten oder Momente der Wesenheit sind essentiell verschieden; das eine ist nicht, was das andre ist, und das andre ist nicht, was das eine ist. Die thelisch-dynamische Seite der Wesenheit ist nicht logisch, und die logische Seite ist willenlos und kraftlos. Gleichwohl sind sie beide darin gleich, daß sie Seiten oder Momente der Wesenheit sind, daß sie der Substanz attributiv inhärieren, ihre Essenz in sich, ihre Subsistenz in der Substanz haben und in untrennbarer subsistentieller und — im Falle der Betätigung — auch funktioneller Einheit miteinander stehen. Beide Seiten sind also in gewisser Hinsicht verschieden, in gewisser Hinsicht gleich. Ihre Verschiedenheit erscheint unserem logischen Denken als essentieller Gegensatz, ohne es darum an sich schon zu sein (K. 219—221). Denn der Gegensatz ist eine explizite Beziehung, und diese tritt erst bei der Betätigung ein, muß aber in der ewigen Wesenheit als ruhenden fehlen. Innerhalb der Tätigkeit ist es wieder nur das Logische, das Beziehungen setzt, denn das Beziehen ist selbst ein logisches Determinieren. Das unlogische Wollen kann weder in sich Beziehungen setzen noch außer sich solche anknüpfen; alle Beziehungen, die das Wollen realisiert, sind solche, die die logische Determination in sich als Idee gesetzt hat, und die nun von ihm mit dem sonstigen idealen Inhalt mit realisiert werden. Die Momente des Wesens haben keine anderen Beziehungen untereinander als die, welche das Logische in sich setzt, wenngleich in bezug auf das Unlogische

setzt (K. 188—191). Darum vermögen wir das Absolute oder Beziehungslose nur so aufzufassen, daß wir die Beziehung der Negation auf alles Bezügliche oder Relative anwenden und das Absolute als das Nichtrelative denken. Wir kommen aber damit seiner positiven Wesenheit nicht näher, da ja mit den andern Beziehungen auch die Negation in ihm ausgeschlossen bleiben muß (K. 177—178, 542).

So wenig ein expliziter Gegensatz in der Wesenheit besteht, ebensowenig ein reeller Widerstreit oder logischer Widerspruch zwischen ihren beiden Seiten. Der reelle Widerstreit oder Konflikt ist nur zwischen reellen Tätigkeiten möglich; reelle Tätigkeiten sind aber nur solche, in deren jeder die beiden Seiten der Tätigkeit verbunden sind. Wenn schon zwischen den beiden Seiten der Tätigkeit ein reeller Widerstreit unmöglich ist, weil der einen der Inhalt, der andern die Intensität der Realisationstendenz fehlt, so ist ein solcher Widerstreit noch weniger möglich zwischen den beiden Seiten der ewigen unwandelbaren Wesenheit, aus denen erst die beiden Seiten der Tätigkeit entspringen (U. II, 554—555). Ein ideeller Gegensatz beider ist auch nur für ein Denken vorhanden, einerseits für unser bewußtes Denken, andrerseits für das unbewußte Denken des Logischen. Das Logische setzt in sich logische Beziehungen, die als impliziten Endpunkt das Andre seiner selbst, das Unlogische, in sich tragen. Denn das Logische kennt das Unlogische nur als die Grenze seiner selbst, gleichsam als negativen Grenzbegriff, aber nicht nach seiner positiven Essenz (K. 221—224; „Zeitschrift f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 108, S. 223; Bd. 99, S. 202—204; U. II, 420, 422). Auch wir würden das Unlogische nur nach seiner negativen Bestimmung als Unlogisches kennen, wenn nicht unser bewußtes Denken aus Empfindungen logisch aufgebaut wäre und diese nicht die positive Bestimmung der Intensität in sich trügen, welche auf thelisch-dynamische Intensität und thelisch-dynamisches Vermögen zurückweist. Ein Widerspruch liegt bei den beiden Seiten des Wesens noch weniger vor als bei denen der Tätigkeit, da die entgegengesetzten Bestimmungen von demselben grammatischen Subjekt nicht in derselben Beziehung, sondern in verschiedener Beziehung ausgesagt werden (U. II, 454). Jede gnostische Hypostasierung der beiden Seiten der Wesenheit ist schon dadurch ausgeschlossen, daß sie in unlöslicher ursprünglicher, subsistentieller und funktioneller Einheit stehen (U. II, 591—593; K. 49; Pl. 34—38).

Eine innere Mannigfaltigkeit in der Tätigkeit haben wir oben

als ebenso unentbehrlich für die Erklärung der Welt kennen gelernt wie eine absolute Einheit der Tätigkeit. Von derjenigen Mannigfaltigkeit, die im raumzeitlichen Inhalt der Tätigkeit liegt, d. h. von der individuierenden Sonderung, kann in der Wesenheit nichts mehr vorkommen, weil sie unräumlich und unzeitlich ist, also jenseits des principium individuationis liegt. So ist denn die Vernunft in der Welt nur Eine, ebenso wie die Kraft in der Welt; nur in ihrer Tätigkeit brechen sich beide in viele individuelle Strahlen. So wird die universelle, allgemeine Vernunft zu einer Vielheit von individuellen, partikulären Intelligenzen, die Allkraft oder der Allwille zu einer Menge individueller Kraftäußerungen. Individuell ist die angehäufte chemische und sonstige Spannkraft; aber die Uratome, welche diese Spannkraft durch molekulare dynamische Beziehungen zusammensetzen, sind als individuelle nur Kraftäußerungen, und werden nur ungenau Kräfte im Pluralis genannt. Denn sobald man von der Tätigkeit auf die Wesenheit zurückgeht, hat man bereits das Gebiet der individuierenden Sonderung hinter sich gelassen und ist in das All-Eine eingetreten.

Daß die Doppelseitigkeit der Tätigkeit, d. h. ihre essentielle Sonderung, nur aus einer Doppelseitigkeit der Wesenheit erklärt werden kann, haben wir bereits erörtert. Ebenso ist aber auch die absolute Einheit der Tätigkeit nur möglich, wenn die doppelseitige Wesenheit eine absolute Einheit ist; denn aus einer Vielheit von gesonderten Wesenheiten kann niemals eine einheitliche universelle Tätigkeit entspringen, mögen nun die vielen Wesenheiten gleichartig oder ungleichartig sein. Man kann jede Wesenheit hinter und über der Tätigkeit leugnen; wenn aber einmal eine Wesenheit über der einheitlichen Tätigkeit angenommen wird, so kann es nur Eine, allumfassende einheitliche Wesenheit sein. Eine Zweiheit ursprünglich getrennter, gegeneinander isolierter Wesenheiten könnte wohl eine Zweiheit gesonderter Tätigkeiten hervorbringen; aber diese Tätigkeiten ständen ebenso beziehungslos isoliert außereinander wie die Wesenheiten, aus denen sie entspringen, und jeder Versuch solcher Wesenheiten, durch ihre Tätigkeiten miteinander in Beziehung zu treten, wäre vergeblich. Es wäre unmöglich für die Wesenheiten, durch ihre Tätigkeiten nachträglich zu einer funktionellen synthetischen Einheit zu gelangen, wenn sie nicht schon in einer ursprünglichen Einheit ständen, d. h. bloße Seiten oder Momente einer bipolaren Wesenheit wären. Solange man bloß auf die Tätigkeit achtet und diese

wohl gar für ewig hält, kann man leichter mit dem Blicke an der funktionellen Einheit der beiden Seiten haften bleiben und sich durch sie die Unentbehrlichkeit der ursprünglichen Einheit beider vor aller Betätigung verschleiern lassen. Sobald man aber die Wesenheit ausdrücklich berücksichtigt, die sich in der Tätigkeit offenbart, kann man sich kaum noch verhehlen, daß die funktionelle Einheit beider Tätigkeitsseiten nur das Offenbarwerden der ursprünglichen Einheit der bipolaren Wesenheit ist.

Aus einer schlechthin einfachen Wesenheit ohne jede innere Mannigfaltigkeit wäre andrerseits wiederum die Welt nicht zu erklären. Wie das abstrakte Eine dazu käme, sich in die individuelle Vielheit zu zerspalten, das ewig Unwandelbare dazu, sich in den Strudel der zeitlichen Veränderung zu stürzen, ist schlechterdings unerfindlich. Aller abstrakte Monismus scheitert daran, daß erfahrungsmäßig der Schein der Vielheit und Veränderung besteht, und daß mindestens dieser Schein ein Zweites ist neben dem abstrakt Einen. Wird der Schein aus der Subjektivität des Bewußtseins abgeleitet, so ist eben diese das Zweite neben dem abstrakt Einen. Soll aber das Eine absolut sein, so muß das Zweite, mag es nun der hypostasierte Schein (die Maja) oder die beschränkte Subjektivität sein, in das Eine hineingesetzt werden, da es außerhalb des Absoluten nichts geben kann, und so ist denn doch die abstrakte Einheit des Absoluten aufgehoben und die Vielheit in ihm unausweichlich. Wird aber der Schein selbst zum Range des Absoluten erhoben (wie im absoluten Illusionismus), so ist dieses Absolute am wenigsten einfach, weil es die ganze Vielheit und Wandelbarkeit des Scheines zum Inhalte hat.

Kann man es somit doch nicht umgehen, eine innere Mannigfaltigkeit in der ewigen unwandelbaren Einheit anzunehmen, und ist man schlechterdings genötigt, die Wesenheit als „vieleinige“ zu denken, so tut man am besten, die einfachste Annahme zu bevorzugen, die ihrem Zwecke, der Welterklärung, genügt, d. h. über eine in der Einheit aufgehobene Zweiheit von Momenten nicht ohne zwingenden Grund hinauszugehen. Diese Zweiheit ist aber bereits in der Doppelseitigkeit gegeben, die wir in der Tätigkeit gefunden haben und deren Grund wir in einer Doppelseitigkeit der Wesenheit suchen mußten. Mehr als zwei Seiten in der Tätigkeit anzunehmen, hatten wir keinen Anlaß, da die sonst etwa noch in Betracht kommenden Grundfunktionen sich auf die angenommenen zwei zurückführen ließen. Deshalb dürfen

wir auch in der Wesenheit nicht mehr als zwei Seiten annehmen, bis die Hypothese einer dritten in der Tätigkeit als berechtigt und unentbehrlich nachgewiesen wird („Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 108, S. 222; K. 538). Diese der Wesenheit immanente Zweiheit ist aber nicht „Dualismus" zu nennen, weil unter Dualismus immer nur ein Standpunkt verstanden wird, der die Zweiheit als ein Letztes, Unüberwindliches stehen läßt, aber nicht ein solcher, der sie zum aufgehobenen Moment in einer ursprünglichen Einheit herabsetzt. Ein solcher Standpunkt kann immer nur Monismus heißen, und im Gegensatz zu dem abstrakten Monismus ist er konkreter Monismus zu nennen. Der von mir vertretene Standpunkt ist also konkreter Monismus sowohl in bezug auf die essentielle als auch in bezug auf die individuierende Sonderung (vgl. oben S. 37).

Der Panthelismus und der Panlogismus streben zwar mehr oder minder eifrig danach, den abstrakten Monismus in bezug auf die individuierende Sonderung zu überwinden und sich in dieser Hinsicht zum konkreten Monismus hindurchzuringen, dagegen bleiben sie abstrakter Monismus in bezug auf die essentielle Sonderung und legen das größte Gewicht darauf, es zu sein. Schopenhauer gibt noch zu, daß der Wille als solcher nichts Bestimmtes will, daß die individuierende Sonderung aus ihm allein unerklärlich ist, und daß er einen Individualcharakter erst durch die Idee erhält (K. 189). Bahnsen dagegen bemüht sich die Idee auszuschalten, indem er die Bestimmtheit des Individualwillens in einem von jeder Idee unabhängigen Individualcharakter sucht (N. 180—207); dabei stellt sich heraus, daß der Willensprozeß realdialektisch im unlogischen Sinne wird, und die Entstehung sowohl des subjektiv Logischen als auch der streckenweise logischen Abläufe in der objektiv-realen Sphäre unerklärlich bleibt (M. II, 513—518; Fr. 261—281; N. 235—257).

Der Panlogismus Hegels dagegen kann aus seiner Logik des sich selbst bestimmenden Begriffes weder das sinnliche Dieses (N. 301, 303), noch die Vielheit der Exemplare, in denen ein Begriff existiert (N. 303), noch die Zufälligkeit der Abweichungen der Existenz vom Begriff (N. 304—305), noch die Bewegung, in die der Begriff gerät (N. 265—267), noch den Umschlag der logischen Idee in ihr Anderssein (N. 270—272), noch das zeitlich-räumliche Auseinanderfallen der Momente der Idee bei diesem Umschlag (N. 302), noch überhaupt die existierende Realität neben und außer der logischen Idealität erklären (N. 269, 289, 301—302,

334; U. II, 426—427). Er muß anerkennen, daß alles dies ein Unlogisches ist oder aus einem Unlogischen entspringt (Au. 663—671). Es kommen noch drei andere Gesichtspunkte hinzu. Erstens weist das Böse, das an und für sich ein relativ Unlogisches ist, doch auf eine absolut unlogische Wurzel im Absoluten, auf ein logischerweise Nichtseinsollendes darin hin (St. 23—27), wie schon Böhme und Baader ahnten und Schelling deutlicher erkannte (M. I, 346—347; M. II, 288—289; Sch. 211—214). Zweitens ist für die kosmokomische Weltanschauung der Weltprozeß die Selbst-reductio ad absurdum eines großen Selbstwiderspruchs (Ae. II, 338—340), für die kosmotragische ein Sieg der Idee über die Willenserhebung im Untergange des Seins (Ae. II, 378—381; R. II, 259—260); das Nichtseinsollende der unlogischen Willenserhebung ist also Postulat des ästhetischen Bewußtseins. Drittens ist die Tatsache, daß der Schmerz Gefühlsreflex eines Widerspruchs ist und sich aus jeder Überwindung in schärferer Form neu erhebt, auch für den Panlogismus unleugbar (N. 321—326); daraus folgt aber, wie schon Schelling hervorhob, daß ein Unlogisches, Nichtseinsollendes (ein blindes Wollen) die Initiative zu diesem unseligen Weltprozeß gegeben haben muß (Au. 683—688).

Aus allen diesen Gründen kann sich ein unbefangenes Denken der Anerkennung eines Unlogischen nicht völlig entziehen. Um dennoch den Panlogismus als abstrakten Monismus zu retten, muß der Begriff des Logischen so verändert werden, daß er den des Unlogischen in sich faßt und daß er selbst nicht mehr in der Abwehr des Widerspruchs, sondern in seiner beständigen Hervorbringung und Aneignung (Verdauung) gesucht wird. Damit wird aber das Logische als solches zu einem in sich widerspruchsvollen Logisch-Unlogischen gemacht, die Zweiheit doch wieder gesetzt, die vermieden werden sollte, und die Möglichkeit der rein logischen Determination im absoluten Denken ebenso aufgehoben wie im bewußten individuellen (M. II, 213—215; D. 90—95; N. 261—264; W. 51—53). Außerdem wird noch das relativ Unlogische, wie es in der Zufälligkeit (der Weltkonstanten), im Irrtum und im Bösen auftritt, zum alleinigen Unlogischen aufgebläht, der Unterschied des absolut Unlogischen von ihm verkannt und die Existenz eines absolut Unlogischen hinter ihm geleugnet, obwohl ein bloß relativ Unlogisches nicht ausreicht, um die angeführten Tatsachen zu erklären (M. II, 244—246; „Zeitsehr. f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 128, S. 236—237).

Der Streit zwischen Panthelismus und Panlogismus im 19. Jahr-

hundert kann als eine Fortsetzung des Streites der Thomisten und Scotisten im Mittelalter über den Vorrang des Verstandes oder des Willens in Gott angesehen werden. In beiden Streitigkeiten wird der unbefangene Dritte geneigt sein, den Ausgleich der Parteien in der gleichberechtigten Koordination der Prinzipien zu suchen, worauf schon Böhme, Baader und Schelling in seiner positiven Philosophie hingezielt hatten. Zwei entgegengesetzte Prinzipien können zwar als koordinierte, gleichursprüngliche und gleichberechtigte Seiten der Wesenheit nebeneinander ohne Widerspruch bestehen; aber sowie man versucht, das eine von ihnen in das andre hineinzustopfen oder aus dem andern abzuleiten, so verfängt man sich unausweichlich in den Widerspruch. Der Widerspruch ist aber gleich unerträglich und unannehmbar, mag man ihn triumphierend als den Besieger und Entthroner der Vernunft feiern wie Bahnsen, oder mag man ihn als den Gipfel der Vernünftigkeit preisen wie Hegel. Der Widerspruch oder das Antilogische kann nur in dem Sinne geduldet werden, daß er einerseits nur außerhalb des Logischen, im Unlogischen, seinen Platz hat, und daß er andrerseits vom Logischen als nicht sein sollend verurteilt und seine tatsächliche und endgültige Überwindung vorbereitet und eingeleitet wird, nicht wie bei Hegel eine bloß nominelle Überwindung, aus der er sich obendrein als um so härterer Widerspruch auf erhöhter Stufe immer neu erhebt.

Neuerdings hat denn auch bei denen, die sich noch mit Metaphysik beschäftigen, die Einsicht weiter um sich gegriffen, daß man ebensowenig mit einem reinen Logismus, Rationalismus, Intellektualismus oder absoluten Idealismus zur Welterklärung ausreicht, wie mit einem bloßen Thelismus, Voluntarismus, Virtualismus oder Dynamismus, daß neben dem logischen Idealprinzip, welches den Inhalt gesetzmäßig bestimmt, ein unlogisches Realprinzip ebensowenig entbehrt werden kann, wie umgekehrt. Die Betrachtung des Prozesses wird dafür noch weitere Gründe beibringen. Beide Prinzipien dürfen indessen nicht mit dem Realen und Idealen selbst, oder gar mit der objektiv-realen und subjektiv-idealen Sphäre, d. h. mit dem Gegensatz von Natur und Geist verwechselt werden, wie dies schon oben (S. 9—12) abgewehrt wurde.

Das Realprinzip ist erst das Vermögen der Realisationstendenz, und diese wird erst durch einen sich ihr darbietenden idealen Inhalt und durch die Kollision mit einer andern Teiltätigkeit zur wirklichen, d. h. wirksamen, realisierenden Tätigkeit, die an

den Knotenpunkten ihrer Kreuzung mit andern das Reale hervorbringt. Das Realprinzip liegt also weit hinter und jenseits der Realität, die nur der objektiv-realen Sphäre der Erscheinungswelt zukommt.

Das Idealprinzip ist als Logisches oder logisches Formalprinzip nur erst die Möglichkeit des unbewußt Idealen oder der absoluten Idee, die selbst schon als ein Kompromißprodukt aus Logischem und Unlogischem zu verstehen ist, weil sie den Anstoß zu ihrer Vorstellungstätigkeit, den Zweck und die zu bestimmende unbestimmte Intensität und Extension von dem Unlogischen entlehnt (vgl. oben S. 50—52). Das bewußt Ideale oder die subjektive Idealität oder bewußte Geistigkeit entsteht dann erst dadurch, daß die unbewußte absolute Idee sich vom Willen realisieren läßt und die bei den Kollisionen der Teiltätigkeiten entspringenden Empfindungen vermittelst hinzutretender logischer Determinationen zu Anschauungen, Vorstellungen, Gedanken, Gefühlen usw. emporbildet. Das Idealprinzip oder logische Formalprinzip liegt also weit hinter der bewußten Idealität, die bloß der subjektiv-idealen Sphäre der Erscheinungswelt angehört, und hinter der unbewußten absoluten Idee, die schon ein Reaktionsprodukt des Logischen auf das Antilogische ist.

So ist das Idealprinzip ebenso über dem Idealen, wie das Realprinzip über dem Realen. Wenn aber das Dasein und Bewußtsein bereits die Einheit des Realen und Idealen erfordert, so kann der Wesenheit als Einheit des Idealprinzips und Realprinzips weder Dasein noch Bewußtsein zugeschrieben werden. Wenn ferner das Sein ein in Beziehungen Stehen bedeutet, so kann das Sein der doppelseitigen Wesenheit nicht zugeschrieben werden, weil sie als Wesenheit über allen Beziehungen steht und nur bei der Betätigung und durch dieselbe in Beziehungen eintritt, die vom Logischen im Logischen gesetzt werden (K. 188—191). Wenn endlich das Sein sich in den Beziehungen erschöpft, die in der objektiv-realen und subjektiv-idealen Sphäre zutage treten, und es demgemäß kein Sein außer Dasein und Bewußtsein gibt, dann kann der Wesenheit auch nicht mehr das Sein im eigentlichen Sinne zugesprochen werden. Man kann nur noch sagen, daß sie „weset", aber nicht, daß sie „ist"; wem das Verbum „wesen" nicht zusagt, der mag sich damit begnügen, sie „überseiend" zu nennen. Wie der Wille oder das bloße Vermögen unter dem Gesichtspunkte des Wollens und das Logische oder die bloße Möglichkeit unter dem Gesichtspunkte der Idee ein noch nicht

Seiendes ist, so ist die doppelseitige Wesenheit oder die Einheit von Vermögen und Möglichkeit unter dem Gesichtspunkte der doppelseitigen Tätigkeit ein noch Nichtseiendes. Existenz kommt ebenso wie Realität nur der aus der Wesenheit herausgetretenen Erscheinungswelt, Subsistenz nur der Substanz zu, die hinter der Wesenheit liegt; die „wesende" Essenz liegt in der Mitte zwischen dem „subsistierenden" Subjekt und der „existierenden" Erscheinung (K. 177—178, 539).

IV. Die metaphysische Substanz oder das Subjekt.

Die Erkenntnislehre zeigt in ihrer Erörterung der Substantialitätskategorie, daß weder der Stoff und das Ich in der subjektiv-idealen Sphäre, noch die Materie und die Seele in der objektiv-realen Sphäre Substanzen sein können, sondern nur die unstofflichen, unichlichen, immateriellen und leibfreien Tätigkeitssubjekte, welche unmittelbar die Materie und die Seelen, mittelbar für das Bewußtsein den Stoff und das Ich produzieren (GE. 216—222; K. 496—527). Ob der substantiellen Subjekte viele sind oder nur Eins, darum hatte die Erkenntnislehre sich noch nicht zu kümmern. Jetzt könnten wir uns ohne weiteres darauf stützen, daß die Tätigkeit als Eine erwiesen ist, und daß die Eine absolute Tätigkeit auch nur Ein absolutes Subjekt haben kann. Es scheint aber nützlich, die Frage der Einheit oder Vielheit bei der Substanz noch einmal zu beleuchten, weil dies dazu beitragen kann, die Unmöglichkeit des Pluralismus noch deutlicher zu machen.

Daß etwas ist, gleichviel ob Tätigkeit oder Wesenheit oder Substanz, ist das Wunder aller Wunder. Wenn nichts wäre, so wäre daran nichts Wunderbares, aber daß etwas Ungewordenes ist, davor steht jeder Verstand still (U. II, 459). Mit diesem Seinswunder müssen wir uns abfinden, und das macht ja den meisten Menschen infolge der Gewohnheit an das Sein so wenig Schwierigkeiten, daß sie wohl gar den für einen Narren halten, der sich darüber wundert, oder gar behaupten, es sei unmöglich und undenkbar, daß Nichts sei.*) Wenn ein Ungewordenes ist,

*) Daß das Nichts sei, wäre freilich ein Widerspruch, wenn man Nichts als Subjekt und Sein im Sinne von existieren als Prädikat nimmt. Es ist aber kein Widerspruch in sich selbst, daß Nichts sei, wenn nur die Negativität des Urteils durch das negative Subjekt ausgedrückt wird. So wird z. B. in dem Satz „Niemand hat die Nase der Quere und den Mund

so ist das ein Wunder; wenn viele Ungewordene wären, so wären das viele Wunder. Die Vervielfältigung des Wunders ist aber für den Verstand keineswegs etwas Gleichgültiges. Es kommt hinzu, daß die vielen Substanzen wesentlich gleichartig sind, d. h. abgesehen von individuellen Unterschieden gleiche Wesenheit besitzen; dadurch kommt zu den vielen Wundern der Aseität ein neues, noch größeres hinzu, die Wesensgleichheit trotz einer voneinander unabhängigen Aseität (K. 528; N. 229—230). Sucht man diesem neuen Wunder auszuweichen, indem man die vielen Substanzen als Teile oder Bruchstücke einer ursprünglich einheitlichen Substanz betrachtet, so hebt man einerseits ihre Aseität, Ewigkeit und Ungewordenheit, also auch streng genommen ihre Substantialität auf, indem man ihnen zeitliche Entstehung durch einen Teilungsprozeß in der absoluten Substanz zuschreibt, und bringt andrerseits den Widerspruch der Teilbarkeit in die Substanz hinein (K. 529; M. II, 522, 527—529). Die vielen Substanzen werden dann zu Geschöpfen der Einen Substanz, die sich in sie gespalten hat; die Schöpfung durch Selbstteilung, Absplitterung, Überfließen oder Ausströmen der absoluten Substanz ist aber ein begrifflicher Rückfall in irgendwelche stoffliche oder materielle Pseudosubstanz. Was über alle Quantität erhaben ist, das ist auch schlechthin unteilbar.

Jedenfalls hätte man dann zwei Arten von Substanz statt einer, erstens die Eine, ewige ungewordene Substanz und zweitens die vielen, zeitlich entstandenen Substanzen. Die erstere ist nicht mehr unwandelbar, denn sie hat sich aus Einer in viele gespalten; die letzteren haben keine Aseität mehr. Die erstere ist nicht mehr unvergänglich, denn sie hat sich ganz oder teilweise in die vielen Substanzen aufgelöst; die letzteren sind nicht ungeworden. Die Merkmale der Substanz haben sich also auf beide Arten verteilt, und keine von beiden Arten vereinigt sie mehr ganz auf sich, d. h. es gibt keine Substanz im eigentlichen Sinne mehr. Es kann sogar zweifelhaft scheinen, ob den geschaffenen Substanzen Unwandelbarkeit und Unvergänglichkeit zuzuschreiben ist. Denn so gut sie aus der Einen Substanz hervorgegangen sind, können sie auch wieder in dieselbe zurückgenommen werden und damit ihren Sonderbestand wieder einbüßen. Und wenn die Eine

---

der Länge nach im Gesicht" keineswegs behauptet, daß es einen gewissen „Niemand" gebe, dem diese Eigenschaften zukommen, sondern nur die Wahrheit des Urteils geleugnet, daß es jemand gebe, dem diese Eigenschaften zukommen.

Substanz durch ihre Substantialität nicht davor gesichert war, in viele Bruchstücke zu zerfallen, so kann auch diesen fragmentarischen Substanzen dasselbe Schicksal noch öfter widerfahren, bis sie sich ganz zerpulvert haben (gleich einem Kometen, der sich in kosmischen Staub auflöst).

Soll die Absolutheit der Einen primären Substanz gewahrt bleiben, so darf sie nicht etwas von sich durch Teilung abgeben; die Schöpfung der abgeleiteten, sekundären Substanzen muß die schöpferische Substanz nichts weiter kosten als die Schöpfungstat. Sie schafft in ontologischer Hinsicht aus Nichts, sofern man nach der Substanz fragt, aus der sie die Geschöpfe macht; sie schafft aber nicht in jedem Sinne aus Nichts, sondern in dynamischer Hinsicht aus ihrer eigenen Schöpferkraft. Ihre Tätigkeit selbst, in welcher Kraft und Gesetzmäßigkeit, Macht und Weisheit sich offenbaren, ist das, woraus sie die Geschöpfe macht. Die Geschöpfe haben so lange Bestand, wie das schöpferische Wollen vorhält; zöge dieses sich einen Augenblick zurück, so würden die Geschöpfe sofort in das Nichts zurücksinken, aus dem sie geschaffen sind. Die Geschöpfe haben ihren Bestand nur in der erhaltenden Tätigkeit der schöpferischen Substanz; diese erhaltende Tätigkeit ist aber nichts andres als die Fortdauer der schöpferischen Tätigkeit, d. h. als stetige Schöpfung. Das Produkt besteht nur in der stetigen Produktivität und erlischt mit dieser. Die Produktivität als Tätigkeit könnte nicht stetig sein, wenn sie nicht von einem substantiellen Subjekt getragen würde, und insofern ruht auch die relative Konstanz der Geschöpfe mittelbar auf der absoluten Konstanz der Einen schöpferischen Substanz; aber unmittelbar ruht sie nur auf der relativen Konstanz der schöpferischen Tätigkeit. Dann ist es aber auch ein bloßer Schein, daß die Geschöpfe noch abgeleitete Substanzen sind; sie sind vielmehr bloße Pseudosubstanzen und nichts weiter als relativ konstante Produkte der stetigen schöpferischen Tätigkeit (U. II, 194—196, 164, 172; K. 530—532; R. II, 248—256). So sinken auch bei dem Urheber der Monadenlehre die Monaden zuletzt zu „Effulgurationen“ der Einen, absoluten Zentralmonade herab. Welche Dauer den Geschöpfen verliehen wird, d. h. welchen Grad der Beständigkeit die erhaltende Tätigkeit in bezug auf eine bestimmte Individualitätsstufe besitzt, hängt dann lediglich von deren Zweck ab, der die Gesetze der Bildung und Lösung von Gruppen regelt. Während es teleologisch gefordert ist, daß die Individuen niederster Ordnung für die ganze Dauer des Weltprozesses konstant sind,

fordert im Gegenteil die Zweckmäßigkeit bei den Individuen höherer Stufen einen Wechsel in der Gruppierung der Teiltätigkeiten.

Wären die Geschöpfe in irgendwelchem Sinne Substanzen, so wären die Kausalität und die sonstigen Beziehungen zwischen ihnen intersubstantieller, transeunter Art. Daß eine transeunte Kausalität zwischen verschiedenen Substanzen noch viel unmöglicher ist als zwischen ursprünglich getrennten Tätigkeiten, liegt auf der Hand; selbst das unräumliche Ineinandersein der unräumlichen Substanzen könnte nichts daran ändern, daß kein Übergang von der einen zur andern führt, da nur ein räumliches Ineinandersein die räumlichen Beziehungen erleichtern kann (L. 86). Auch die Vermittelung der Einen schöpferischen Substanz vermöchte dieser Schwierigkeit nicht abzuhelfen; denn wenn die Geschöpfe echte Substanzen wären, so wären sie damit auch aus der schöpferischen Substanz herausgesetzt und jeder Beziehungsmöglichkeit zu ihr enthoben. Bleiben sie aber der Einen absoluten Substanz immanent, so liefern sie damit eben den Beweis, daß sie nicht Substanzen, sondern nur Tätigkeiten des substantiellen Subjekts sind (K. 532—533; U. II, 162—163). Eine oder mehrere, gleichviel ob geschaffene oder ungeschaffene Substanzen neben der Einen schöpferischen Substanz würden ebensoviele beziehungslose Absoluta sein. Ob es mehrere Absoluta gibt, können wir nicht entscheiden; das aber ist sicher, daß dann jedes Absolutum seine eigene Welt haben müßte, daß unsere Welt nur auf ein einziges, auf unser Absolutes Bezug haben könnte, und daß für alle Geschöpfe dieser Welt alle andern Absoluta samt ihren Welten genau so wären, als ob sie nicht wären (N. 335—336).

Wenn das substantielle Subjekt der Tätigkeit unräumlich, unzeitlich, unstofflich und immateriell ist, so hat es keine Schwierigkeit, die Substanz aller materiellen Dinge an sich als Eine zu denken; denn die Vielheit und Getrenntheit der Dinge fällt ja lediglich auf die Seite des räumlichzeitlichen Inhalts der materierenden Tätigkeit und auf den räumlichen Zusammenhang und die räumliche Sonderung der materiellen Produkte derselben und ihrer stofflichen Bewußtseinsabbilder. — Wenn ferner das substantielle Subjekt der Tätigkeit unbewußt, unichlich und unpersönlich ist, so hat es keine Schwierigkeit, das Subjekt aller Bewußtseine als Eines zu denken; denn die Geschlossenheit jedes Bewußtseins in sich und seine Getrenntheit von allen übrigen Bewußtseinen stammt ja lediglich aus der räumlichen Geschlossenheit und dem

materiellen Zusammenhange des leiblichen Individuums und seiner räumlichen Abtrennung und materiellen Isolierung von andern.

Die Einheit des Bewußtseins und Selbstbewußtseins in einem zusammengesetzten Organismus beweist, daß außer der Vielheit der empfindenden, leitend verbundenen Zellen noch ein einheitliches Subjekt der Tätigkeit vorhanden sein muß, in welchem sich die Zusammenfassung aller Eindrücke dieses Organismus zu einem einheitlichen Bewußtseinsinhalt vollzieht (U. III, 125—127). Die Zerschneidung eines niederen Individualbewußtseins in zwei durch Zerschneidung des Organismus, und die Vereinigung zweier getrennter niederer Individualbewußtseine in eines durch künstliche Vereinigung und Verwachsung ihrer Organismen beweist, daß weder die Einheit des geistigen Tätigkeitssubjekts die Spaltung in eine Mehrheit von Bewußtseinen, noch auch die Mehrheit der Individualseelen bei der Vereinigung der Leiber die Verschmelzung der Bewußtseine zu einem hindert (U. II, 155—159; N. 298 bis 300). Wenn aber die Einheit des Subjekts der unbewußten Geistestätigkeit für die Einheit des Bewußtseins nach der Vereinigung der vorher gesonderten Organismen unentbehrlich ist, so muß sie auch schon vorher bestanden haben, und muß auch dann fortbestehen, wenn ein einheitlicher Organismus in zwei Organismen mit zwei getrennten Bewußtseinen gespalten wird.

Das instinktive Denken hat also ganz recht, daß es ein einheitliches Subjekt für jedes Bewußtsein verlangt und voraussetzt; es hat nur darin unrecht, daß es so viele Subjekte annimmt, wie Bewußtseine bestehen. Wenn schon die Tätigkeit unbewußt ist, aus der das Bewußtsein entspringt, so noch viel mehr das Subjekt, von dem die Tätigkeit ausgeht; wenn aber das Subjekt unbewußt ist, so liegt gar kein Grund mehr vor, den Glauben an die Vielheit der Subjekte festzuhalten, außer der naiv-realistischen Verwechselung zwischen dem Erscheinungsich im Bewußtsein oder dem vorgestellten (logischen) Bewußtseinssubjekt und dem wirklichen Tätigkeitssubjekt (U. II, 156, 159). Unmittelbar ist das Subjekt nur Subjekt der unbewußten Tätigkeit, erst mittelbar wird es auch Subjekt des aus der Tätigkeit entspringenden Bewußtseins, bleibt aber auch als solches dem an ihm haftenden Bewußtsein unbewußt, und wird nur repräsentativ durch sein Bewußtseinsabbild, das Erscheinungsich, vorgestellt und für das Bewußtsein im Bewußtsein vertreten (K. 523—524). Das absolute Subjekt muß in jedem Bewußtsein als eingeschränktes Subjekt erscheinen, weil es für dieses

Bewußtsein nur insofern Subjekt ist, als es Subjekt der eingeschränkten Tätigkeit oder Gruppe von Teiltätigkeiten ist, aus denen dieses Bewußtsein entspringt (R. II, 230—231; U. III, 126—127).

Das instinktive Bewußtsein hat auch darin recht, daß es in allen reell existierenden Dingen Substanz sucht und findet, denn die Dinge hätten weder Realität noch Existenz, wenn ihnen nicht Substanz zugrunde läge; nur darin hat es unrecht, daß es in jedem Dinge eine numerisch verschiedene Substanz sucht, anstatt anzuerkennen, daß für die Befriedigung des kategoriellen Substantialitätsbedürfnisses Eine absolute Substanz genau dasselbe leistet wie viele beschränkte Substanzen. Man braucht nur streng darauf zu achten, daß die naiv-realistische Verwechselung von Substanz und Stoff sich nicht als fälschende Erinnerung der Deutung des Substanzbegriffes unwillkürlich beimischt, dann schwindet jeder Antrieb, eine Mehrheit von Substanzen für die Dinge anzunehmen, da alle Unterschiede in der Materie ausschließlich von Unterschieden der sie produzierenden Teiltätigkeiten abhängig sind, aber durchaus nicht auf Unterschiede im Tätigkeitssubjekt zurückweisen (K. 534—535).

Dagegen liegt auch keinerlei Grund vor, die unausweichliche logische Nötigung zur Anwendung der Substantialitätskategorie auf alle Dinge und die sie produzierende Tätigkeit für eine psychologische Täuschung zu erklären, die aus einer irreleitenden Verstandeseinrichtung entspringt. Alles heraklitische Fließen muß schließlich in dem eleatischen ruhenden Einen seinen festen Pol finden. Wenn dasjenige, worin man in der subjektiv-idealen und objektiv-realen Sphäre die Substanz zunächst gesucht hat, sich als mittelbares oder unmittelbares Produkt von Tätigkeiten herausgestellt hat, so folgt daraus nur, daß man die Substanz bisher da gesucht hat, wo sie nicht zu finden ist, aber nicht, daß es überhaupt keine wahre Substanz gibt, daß eine solche auch in der metaphysischen Sphäre nicht zu finden ist, daß der Substanzbegriff gestrichen werden und an seine Stelle der einer Pseudosubstanz gesetzt werden muß, der bloß ein Produkt der Tätigkeit darstellt (K. 520—523).

Wer bei der Tätigkeit als einem Letzten, auf sich Beruhenden, Unbedingten, Ewigen stehen bleibt, der mag mit Worten die metaphysische Substanz leugnen; aber tatsächlich tut er nichts anderes, als daß er die Tätigkeit selbst für die Substanz erklärt, die allem Dasein und Bewußtsein subsistiert. Mag man die Tätig-

keit unbestimmt lassen, oder mag man sie als Feuer (Heraklit), Kraftäußerung (Naturalismus), Wollen (Schopenhauer, Wundt), logisch-dialektischen Prozeß (Hegel), Bewegung (Trendelenburg) oder sonstwie bestimmen, immer wird die Tätigkeit in dem betreffenden System zur Substanz erhoben. — Es kann aber auch der universelle Zusammenhang des Relativen und Bedingten oder das gesetzmäßige Beziehungssystem des Universums als das Absolute und Unbedingte, d. h. als die Substanz hingestellt werden, indem die Gesetzmäßigkeit und die Relation hypostasiert werden. Ob die Tätigkeit oder die Gesetzmäßigkeit der Beziehungen oder eine Substanz, an denen beide haften, für das Unbedingte, Absolute und Substantielle erklärt werden, immer muß ein solches tatsächlich angenommen werden selbst von denen, die es mit Worten leugnen, weil sie ihr eigenes Denken nicht verstehen. Dieses Höchste und Letzte von allem aber kann, wie wir gesehen haben, nur Eines, nur die Substanz als absolute Substanz sein. Diese Annahme ist für unser Denken eine Notwendigkeit, weil unsre Verstandesorganisation uns nicht gestattet, die Welt ohne diese Annahme begreiflich zu finden. Freilich können wir darum nicht von einer ontologischen Notwendigkeit der Substanz an sich selbst reden, weil die Substanz als etwas Metalogisches über aller logischen Notwendigkeit steht (K. 361). Darum ist jeder Versuch, die Notwendigkeit der absoluten Substanz aus einer subjektiven Denknotwendigkeit abzuleiten, verfehlt, da die Tatsächlichkeit des Subsistierens allem Denken und aller Notwendigkeit voraufgeht; jeder Versuch eines ontologischen Beweises a priori ist bloß ein Rückfall in den naiven Realismus in bezug auf das Absolute (GE. 84—88). Richtig aber ist der ontologische Beweis a posteriori, der so formuliert werden kann: „wenn etwas ist, so ist eine absolute Substanz; nun ist erfahrungsmäßig etwas, also ist eine absolute Substanz“ (R. II, 113—114; M. I, 206—208, 220, 393—394, 461).

Die Substanz ist nicht der Zusammenhang des Bedingten oder die absolut gesetzte Relativität, weil der Zusammenhang erst durch den Inhalt der Tätigkeit bestimmt wird, also auf diese als sein Prius zurückweist. Die Substanz ist aber auch nicht die Tätigkeit, weil diese auf ein tätiges Subjekt als ihren Träger zurückweist, von dem sie gesetzt wird. Was ist die Substanz denn? Diese Frage nach dem Was, der quidditas der Substanz, beantwortet sich durch den vorhergehenden Abschnitt. Die quidditas der Substanz ist die Essenz oder Wesenheit, und sie

kann nichts andres sein. Die quidditas der Substanz muß ebenso ewig sein wie sie selbst, ebenso unabhängig wie sie selbst davon, ob Tätigkeit geübt wird oder nicht, und muß ebenso wie sie selbst in die Tätigkeit als deren immanenter Grund mit eingehen und sich in ihr behaupten. Wie wir gesehen haben, entspricht allen diesen Anforderungen die doppelseitige Wesenheit als ursprüngliche Einheit des thelisch-dynamischen Vermögens und der logischen Möglichkeit; dagegen kann nichts Sonstiges genannt werden, was außerdem diesen Anforderungen genügen könnte. Jede der beiden Seiten der Wesenheit stellt ein Attribut der Substanz dar; die ursprüngliche Einheit beider Attribute ist aber erst die vollständige und ganze quidditas, Essenz oder Wesenheit der Substanz.

Will man das so ausdrücken, daß die Wesenheit selbst die Substanz sei, so kann man das gelten lassen in dem Sinne, daß nichts andres vorhanden ist, was die Rolle der Substanz spielen könnte, als die Wesenheit; aber der Satz wird falsch, wenn er besagen will, daß die Substanz etwas ganz Überflüssiges ist, was man nicht mehr braucht, weil die Wesenheit schon alles leistet, was die Substanz leisten könnte. So wenig in dem Satze: „Die Substanz ist die Essenz" das grammatische Subjekt („die Substanz") und das Prädikat („ist die Essenz") numerisch identisch oder begrifflich identisch sind, so wenig sind es Substanz und Essenz im absoluten Wesen. Substanz und Essenz sind eben begrifflich verschiedene Momente des absoluten Wesens, und ihre Stellung zueinander ist ebensowenig vertauschbar wie die von Subjekt und Prädikat in einem nichtidentischen Urteil. Wenn man behauptet, daß die Essenz das absolute Wesen erschöpfe, so hat man eben den Begriff der Substanz schon unbemerkt mit in sie hineingelegt, und wenn man behauptet, daß die Substanz das absolute Wesen ohne Rest darstelle, so hat man umgekehrt den Begriff der Essenz bereits in dem der Substanz mitgedacht, ohne darauf zu achten.

Die Substanz, abstrahiert von ihrer Essenz, ist das einfach Eine, Bestimmungslose, das nichts als Subsistenz ist, hat und gibt, aber auch allem subsistiert, was existiert. Die Essenz ist in sich zweieinige Bestimmtheit, aber als solche reine Wesenheit ohne alle Subsistenz, wohl geeignet, eventuell sich selbst in die Tätigkeit überzuführen und derselben ihr essentielles Gepräge aufzudrücken, aber nicht dazu, der Tätigkeit und ihren Produkten zu subsistieren. Daß die Tätigkeit, wenn sie zustande kommt, diese doppelseitige essentielle Bestimmtheit hat, verdankt sie der Wesen-

heit; daß aber überhaupt eine Tätigkeit zustande kommt, verdankt sie dem substantiellen Subjekt, das ihr subsistiert, falls die eine Seite der Essenz die Initiative ergreift. Die doppelseitige Essenz ist thelisch-logisch, die einfache Substanz ist von seiten des Willens gesehen metathelisch, von seiten der Vernunft gesehen, metalogisch. Die ursprüngliche Einheit des Essenzgegensatzes hat ihre Subsistenz in der Einfachheit der Substanz; die Substanz aber hat ihre essentielle Mannigfaltigkeit in der doppelseitigen Wesenheit, ohne welche sie in ihrer abstrakten Einfachheit und Unveränderlichkeit ewig verharren müßte. Wie wir oben sahen, daß die Unwandelbarkeit nicht der absoluten Tätigkeit, sondern erst der Wesenheit (und der Substanz) zukommt, so sehen wir nun, daß die Einfachheit weder der absoluten Tätigkeit noch der Wesenheit zukommt, sondern ausschließlich der Substanz in ihrem Unterschiede von der Wesenheit, und wenn man diese von ihr abstreift (K. 540—541).

Betrachtet man die Einheit der beiden Attribute oder essentiellen Momente für sich, so könnte man daran denken, in ihr die einfache Substanz zu suchen. Versteht man unter Einheit hier die ursprüngliche Einheit, die noch einfache und indifferenzierte Einheit, durch deren essentielle Sonderung erst die beiden Seiten der Wesenheit gesetzt werden, — also weder eine nachträgliche synthetische Einheit, noch eine bloße Beziehung zwischen den Momenten — dann ist dagegen nur noch das einzuwenden, daß diese ursprüngliche Einheit wegen ihrer essentiellen Indifferenz essenzlos ist und erst zur Essenz wird durch die essentielle Sonderung in den Gegensatz der Attribute. Diese noch ungesonderte Einheit existiert noch nicht, denn das tut erst das Tätigkeitsprodukt, sie weset auch noch nicht, denn das tut erst die doppelseitige Wesenheit oder die in den essentiellen Gegensatz eingetretene Einheit; wenn sie also nicht wenigstens subsistierte, so wäre sie eine bloß fiktive Abstraktion. Wenn ihr Subsistenz zugeschrieben wird, dann ist sie allerdings die Substanz, die nicht nur sich selbst, sondern auch dem essentiellen Gegensatz, der Tätigkeit und ihren Produkten subsistiert; dann wird aber eben dasjenige in sie hineingelegt, was den Begriff der Substanz ausmacht, und was in dem Begriff der ursprünglichen Einheit als solchen noch nicht zu finden ist. Es bleibt also immer dabei, daß man den Begriff der noch undifferenzierten Einheit zunächst um den Begriff der Substanz erweitern muß, um ihn mit dem letzteren identifizieren zu können.

Geht man umgekehrt von dem Begriff der Substanz aus, so hat man eine solche Begriffserweiterung nicht nötig, um zu dem der einfachen, noch indifferenzierten Einheit zu gelangen; denn die Substanz ist selbst die einfache, ungesonderte und darum an und für sich essenzlose Einheit. Läßt man sie in die essentielle Sonderung eintreten, so wird es erklärlich, daß dasjenige einfach Eine, was dem essentiellen Gegensatz subsistiert, auch das ewige Einheitsband dieses Gegensatzes bildet. Die essentiellen Attribute stehen in ursprünglicher Einheit eben darum, weil sie Attribute der einfach einen Substanz sind, welche in ihnen in die essentielle Sonderung ewig eingetreten ist. Weil sie Attribute der einfach einen Substanz sind, müssen auch die beiden Seiten der aus ihnen entspringenden Tätigkeit immer in unauflöslicher funktioneller Einheit stehen. So ist die Substanz die Einheit der essentiellen Attribute, und diese bilden die innere essentielle Mannigfaltigkeit der subsistentiell einfachen Substanz (K. 540). Die Substanz hat keine Essenz als in ihren Attributen, die doppelseitige Essenz keine Subsistenz als in der Substanz. Substanz ohne essentielle Attribute und Wesenheit ohne Substanz sind gleich willkürliche Abstraktionen. Die essentiellen Attribute, von seiten ihrer ursprünglichen Einheit betrachtet, sind die Substanz, und die Substanz, von seiten ihrer essentiellen Sonderung betrachtet, ist die Attribute. Subsistenz ist nicht ohne Essenz, wie diese nicht ohne jene. Keines ist genetisch aus dem andern hervorgegangen, wie die Tätigkeit aus ihnen hervorgeht, sondern sie sind koätern und stehen in ewigem Zusammenhange. Ihr Ineinandersein aber ist das Wesen (K. 538—539, 219; N. 309).

Das Wesen ist die Vieleinigkeit der Substanz und ihrer Attribute oder die Einheit der substantiellen Einheit und des essentiellen Gegensatzes. In dem Wesen sind drei Prinzipien zu unterscheiden: die Substanz, das thelisch-dynamische Vermögen und die logische Möglichkeit. Das erste Prinzip stellt die subsistentielle Einheit im Wesen dar, die beiden letzten den essentiellen Gegensatz in ihm. Zählt man die Substanz oder das Prinzip der dem essentiellen Gegensatze subsistierenden Einheit mit, so ist das Wesen dreieinig (K. 177, 539); zählt man sie dagegen nicht mit, so ist das Wesen nur zweieinig. Die letztere Art der Zählung ist nicht nur in der indischen Trimurti und der christlichen Trinität herkömmlich,*) sondern sie ist auch sachlich besser begründet,

*) Wenn die Eine Substanz zu den drei Personen hinzugezählt würde, so ergäbe das nicht mehr eine Dreieinigkeit, sondern eine Viereinigkeit.

da es nicht wohl angeht, die ursprünglich sich sondernde Einheit neben den Sonderungsgliedern, denen sie subsistiert, als etwas ihnen Koordiniertes mitzuzählen („Zeitschrift f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 108, S. 222). Ebensowenig wie die Substanz unter den essentiellen Sonderungsgliedern mitgezählt werden darf, ebensowenig die Tätigkeit, die nicht mehr zum Wesen gehört. Wohl aber kann man nach der Zahl der Stufen in der metaphysischen Sphäre fragen, und dieser sind offenbar drei: 1. Substanz, 2. Essenz oder Wesenheit und 3. Tätigkeit. Sie sind schon in der alexandrinischen Philosophie als das über Sein und Denken erhabene Eine, der ewige, die Identität von Sein und Denken repräsentierende Nus und die zeitlich tätige Weltseele deutlich unterschieden worden (M. I, 108—176). Versteht man unter dem metaphysischen All-Einen die Einheit des absoluten Wesens und der absoluten Tätigkeit, so ist das All-Eine in sich dreieinig zu nennen nach Substanz, Essenz und Tätigkeit, da ja das Wesen allein schon Substanz und Essenz umfaßt. Insofern die christliche Trinitätslehre zugleich eine metaphysische Doktrin sein will, vermengt sie die essentielle Sonderung mit den Stufen der metaphysischen Sphäre, indem sie einerseits die Substanz vorzugsweise mit dem ersten Gliede der essentiellen Sonderung, d. h. mit dem thelischen Vermögen der schöpferischen Initiative verschmilzt und andrerseits die von beiden Gliedern der essentiellen Sonderung ausgehende Tätigkeit ihnen als drittes Glied nebenordnet. Das Ergebnis dieser Verschiebungen sucht sie dann abermals mit der Dreiheit von Vorstellendem, Vorgestelltem und beide verbindender Vorstellungstätigkeit zu verschmelzen, ohne doch diese disparaten Gedankenbestandteile wirklich vereinigen zu können (M. I, siehe alph. Reg. unter „Trinitätslehre").

Das Wesen hat zum Gegensatz die Erscheinung (N. 309), aber nicht die subjektiv-ideale Erscheinung im Bewußtsein, sondern die objektiv-reale Erscheinung im Dasein. Der Gegensatz der subjektiv-idealen Erscheinung ist nicht das Wesen, sondern das Ding an sich, das selbst erst die objektiv-reale Erscheinung des Wesens ist. Wer keinen andern Begriff der Erscheinung gelten läßt, als einen solchen für ein Bewußtsein, der muß auch Ding an sich und Wesen identifizieren. Umgekehrt: wer das erkenntnistheoretische Ding an sich und das metaphysische Wesen voreilig gleichsetzt, der entzieht sich damit die Möglichkeit, subjektiv-ideale und objektiv-reale Erscheinung zu unterscheiden, muß also, da nur die erstere ihm unmittelbar gegeben ist, die letztere

leugnen. Die Kraft kommt zur Erscheinung, wo ihre Äußerung mit einer andern Kraft in Kollision tritt und beide einander beschränken, oder wo zwei Kräfte zusammenwirken, um eine dritte zu beschränken und von ihr beschränkt zu werden. Die Veränderungen in der räumlichen Verteilung und Bewegung der sämtlichen Kräfte, die durch eine Kraft hervorgerufen werden, sind die objektiv-reale Erscheinung dieser Kraft, ihre Manifestation oder Offenbarung vermittelst ihrer Betätigung. Daß dabei zugleich subjektiv-ideale Erscheinungen in dem Innern der affizierten Kräfte zustande kommen, ist ganz richtig; aber diese letzteren decken sich nicht unmittelbar mit den objektiv-realen Erscheinungen, sondern bilden ihr Komplement, insofern in den bewußten Empfindungen dasjenige an Intensität zutage tritt, was von ihr in den objektiv-realen Erscheinungen latent wird. Die objektiv-reale Erscheinung, d. h. die Veränderungen der Atomanordnung und Bewegung würden auch dann vor sich gehen, wenn eine subjektiv-ideale Erscheinung mit ihnen gar nicht verknüpft wäre, falls die Naturgesetze dann überhaupt in derselben Weise beständen. Die Natur oder die objektiv-reale Sphäre oder die objektiv-reale Erscheinungswelt ist Bedingung für die Entstehung der bewußten Geisteswelt oder subjektiv-idealen Sphäre, aber nicht umgekehrt; deshalb könnte wohl die erstere ohne die letztere bestehen (falls sie dann noch einen Zweck hätte), aber nicht die letztere ohne die erstere. Die erstere ist demnach die primäre, die letztere die sekundäre Erscheinung des Wesens; die erstere ist seine unmittelbare, die letztere seine mittelbare, durch die erstere vermittelte Erscheinung. Der ersteren kommt die genetische Priorität, der letzteren die teleologische Priorität und die der Dignität zu (U. II, 171, 259—260; TR. 13—17; N. 70; Pl. 111—113).

Die objektiv-reale Erscheinung allein hat Realität und Existenz; die subjektiv-ideale Erscheinung dagegen zeigt in der subjektiven Idealität des Bewußtseinsinhalts das Gegenteil von Realität und in der Beschränkung auf die Innerlichkeit eines Individualbewußtseins das Gegenteil von Ex-sistenz, welche Herausgetretensein oder Herausgestelltsein bedeutet und mit unserm „Da-sein“ etwa gleichbedeutend ist. Denn Dasein besagt: „an dem und dem bestimmten Orte sein“, also „räumlich und örtlich sein“; die subjektiv-ideale Erscheinung aber hat nicht eine wirkliche Räumlichkeit und Örtlichkeit unter den übrigen Individuen der Welt, sondern nur eine scheinhafte in dem Welt-

bilde dieses Bewußtseins. So gewinnt das Wesen nur in der objektiv-realen Erscheinung Existenz oder Dasein (K. 533—534). Die Tätigkeit ist das Bindeglied, welches das Wesen mit der Existenz vermittelt, denn diese Tätigkeit ist das „Herausstellen", wodurch der Tätigkeitsinhalt herausgesetzt oder existent wird. Vom Zentrum aus gesehen ist die Tätigkeit Betätigung des Wesens selbst, von der Peripherie aus gesehen sind die Konflikte der Teiltätigkeiten selbst die Erscheinung im objektiv-realen Sinne des Worts (K. 66, 540).

Insofern die Substanz aller Tätigkeit und ihren Produkten subsistiert, ist auch das Wesen aller Erscheinung immanent. Aber das Wesen geht nicht in seiner Totalität in die Welt ein, noch in ihr auf. Als Einheit des Vermögens und der Möglichkeit ist es potentiell unendlich, während die Tätigkeit und die aus ihr hervorgehende Erscheinungswelt aktuell endlich sind. Da das Vermögen und die Möglichkeit des Wesens sich niemals verringern und ihre potentielle Unendlichkeit niemals in der aktuell endlichen Welt erschöpfen können, so ist das Wesen als Wesen der Welt transzendent, obwohl es als in die Tätigkeit eingegangenes der Tätigkeit und damit auch der Welt immanent ist (B. 648; R. II, 256). Das absolute Subjekt ist nicht nur in jedem bestimmten Individuum bloß als „eingeschränktes Subjekt" immanent, sondern es ist auch dem Universum jederzeit nur als eingeschränktes immanent; es muß, um sich widerspruchslos zu betätigen, sich jederzeit mit endlicher Tätigkeit begnügen und muß mit seiner Absolutheit in die Relativität eintreten, um eine Welt der Relationen zustande zu bringen.

Daß das Wesen Eines ist, der Erscheinung viele sind, bedarf jetzt keiner Erörterung mehr. Räumlichkeit und Zeitlichkeit, das Prinzip der individuellen Sonderung, gelten nur für die Erscheinung, freilich nicht bloß für die subjektiv-ideale, sondern ebensogut und erst recht auch für die objektiv-reale Erscheinung; das Wesen aber kann in seiner Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit auch nicht individuierende Sonderung zeigen. Andrerseits darf es aber auch nicht der Vieleinigkeit, der inneren Mannigfaltigkeit in sich entbehren, wenn aus ihm überhaupt eine Erscheinung hervorgehen können soll; denn das einfach Eine würde ewig in seiner abstrakten Einheit und Ruhe beharren müssen (K. 536; „Ztschrft. f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 108, S. 220). Dieser Anforderung ist aber eben durch die essentielle Sonderung genügt, — ob in ausreichendem Maße, wird im nächsten Abschnitt untersucht werden.

Jetzt haben wir nur noch zu fragen, ob wir nicht eine positive Bestimmung für das absolute Wesen finden können, die es unserm Verständnis näher rückt, ohne es darum naturalistisch in die Sphäre der objektiv-realen Erscheinung oder anthropopathisch in die der subjektiv-idealen Erscheinung herabzuziehen. Unräumlich, unzeitlich, unstofflich, immateriell, unbewußt sind alles negative Bezeichnungen. Die entsprechende positive Bezeichnung aber ist „absoluter Geist", wenn man sich dabei stets gegenwärtig hält, daß die Absolutheit des Geistes eo ipso seine Bewußtheit ausschließt. Ob dies richtig ist, wird im letzten Abschnitt untersucht werden. „Geist" ist das Wesen, weil es ein Subjekt mit Wille und Vernünftigkeit, Allmacht und Allweisheit und dadurch befähigt ist, unbeschadet seiner ewigen Sichselbstgleichheit in die Tätigkeit einzutreten, kurz weil es lebensfähiges Insichsein ist (R. II, 121—122). Wille und Logisches genügen unzweifelhaft, um den Begriff des Geistes zu konstituieren, wenn sie einem und demselben Subjekte zukommen (R. II, 145). Ob man nur da von Geist reden will, wo aktuelle Betätigung, Geistesleben, stattfindet, oder auch schon da, wo das Vermögen und die Möglichkeit zu solchem besteht, ist nebensächlich; jedenfalls wird man ein Wesen, das ein aktuelles Geistesleben aus sich hervorbringen kann, ein „geistiges Wesen" nennen, gleichviel, ob man das Substantivum „Geist" für aktuelle Geistigkeit bewahren oder auch auf potentielle Geistigkeit ausdehnen will.

Ist aber das Wesen Geist, dann ist auch die Natur oder die objektiv-reale Sphäre ein Produkt des Geistes, freilich nicht des bewußten, individuell beschränkten, sondern des unbewußten, absoluten Geistes. Dann führt der Prozeß vom unbewußten Geist durch die Natur hindurch zum bewußten Geist als deren nächsten Zweck und von diesem zurück zum unbewußten, absoluten Geist. Eine solche Auffassung steht allem Naturalismus möglichst fern („Ztschrft. f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 113, S. 5—7), ebenso fern wie allem einseitigen Bewußtseinsspiritualismus; sie darf sich Spiritualismus in einem höheren, umfassenderen Sinne nennen, nach welchem der bewußte Geist nur eine sekundäre Erscheinung des unbewußten ist. Da aber dem Worte Spiritualismus einmal die Bedeutung des bewußten Geistes anhaftet, so ist es besser, diesen Standpunkt, der den Panthelismus und Panlogismus als aufgehobene Momente in sich trägt, Panpneumatismus zu nennen (Fr. 67—68; U. II, 593—595).

V. Der metaphysische Prozeß.

Vier Rätsel gibt uns der Prozeß auf: 1. Wie kann aus dem ruhenden Wesen eine zeitliche Veränderung hervorgehen? 2. Wie geht es zu, daß das nichtseinsollende Antilogische nicht augenblicklich in statu nascente vom Logischen ins Nichtsein zurückgeworfen wird, sondern erst in einem Prozeß von zeitlicher Dauer? 3. Wie kann aus drei leeren Formen ein inhaltlich erfülltes Sein entspringen? 4. Wie ist die Wiederaufhebung des Wollens am Ende des Prozesses möglich? Diese Fragen haben wir der Reihe nach zu untersuchen, und sodann 5. zu erwägen, ob der uns bekannte Weltprozeß der einzige ist, oder ob ihm andre vorausgegangen sind und folgen werden.

1. Der Anfang des Prozesses.

Erfahrungsmäßig ist Veränderung. Auch wenn die Erfahrung und ihre Veränderung bloßer Schein wären, so wäre doch die scheinbare Veränderung des Scheins eine Tatsache; um die Faktizität irgendwelcher Veränderung ist also nicht herumzukommen, und sie bedarf der Erklärung, wenn sie nicht als etwas Unerklärliches hingenommen werden soll. Bei der phänomenalen Veränderung wird irgend etwas Qualitatives oder Quantitatives zu nichte, was vorher da war, und es taucht etwas empor, was vorher nicht da war. Diese Widersprüche werden durch die dynamische Naturphilosophie beseitigt, die eine konstante Weltkraftsumme und ein konstantes Weltgesetz lehrt, nach welchem letzteren nur die Verteilung der ersteren sich ändert (K. 92—93, 325). Aber der Widerspruch der Veränderung wird dadurch doch nur in die metaphysische Sphäre zurückgeschoben. Wenn überhaupt Tätigkeit sein soll, so muß sie freilich gesetzmäßige Änderung der Intensitätsverteilung in der extensiven Quantität sein; aber daß Tätigkeit und mit ihr Veränderung ist, darin selbst

liegt ja schon der Widerspruch (K. 98). Die Tätigkeit setzt das Wesen voraus. Wie kommt aber das Ewige, in sich Ruhende, Unwandelbare, Beharrliche dazu, sich selbst in einen Zustand zu versetzen, der als zeitlicher, bewegter, wechselnder und veränderlicher das Gegenteil der Wesenheit ist? So wenig eine ewige Wahrheit (z. B. $2\times2=4$) von sich selbst aus plötzlich in ihr Gegenteil umschlagen kann, ebensowenig, sollte man meinen, kann das ewige Wesen von sich selbst aus in zeitlichen Aktus, das ewig sich selbst Gleiche in den Zustand der steten Sichselbstungleichheit umschlagen. Wenn dies aber doch der Fall gewesen sein muß, dann ist es ein Ereignis gewesen, das wir als widerspruchsvoll, vernunftwidrig oder antilogisch bezeichnen müssen. Der Widerspruch, der jeder einzelnen Veränderung anhaftet, ist dann aufgehoben in den Urwiderspruch jener Urveränderung; er aber bleibt als der absolut unlogische Ursprung alles Unlogischen im Prozesse bestehen (K. 326—327).

Den Übergang aus Ruhe in Tätigkeit, reiner Ewigkeit in die Verbindung von Ewigkeit und Zeitlichkeit, heißt Anfangen, Anheben, Initiative. Es gibt kein wahrhaftes Anheben innerhalb des Prozesses mehr, weil in ihm alles gesetzmäßig determiniert verläuft. Es gibt deshalb auch keine echte Initiative in den Individuen. Denn wo es solche gibt, sind sie schon durch den Prozeß gesetzt und seiner gesetzlichen Notwendigkeit verhaftet, und wo es noch keine gibt, können sie auch keine individuelle Initiative ausüben („Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 108, S. 227—228, 229—230). Die Initiative ist ursachlos und motivlos; denn wenn ihr eine Ursache oder ein Motiv vorausginge, so müßte ja der Prozeß schon im Gange sein, bevor er anhebt. Das Ursachlose heißt aber zufällig, das Motivlose frei oder spontan. Das Anheben des Prozesses ist der einzige schlechthin indeterminierte Vorgang und als solcher der absolute Urzufall und der einzig mögliche Fall der Freiheit, die beide innerhalb des Prozesses nur irrtümlich gesucht werden (K. 361—362).

Die Zeitlichkeit der Tätigkeit wird nicht begrenzt durch die Ewigkeit, sondern entfaltet auf ihrem Grunde; begrenzt wird der Zeitanfang in zeitlicher Hinsicht nur durch sich selbst, d. h. durch den Beginn der Tätigkeit. Das zeitliche, subjektiv-reflektierende Denken überschreitet im repräsentativen Bewußtseinsbilde die Grenze des ersten Augenblicks und fingiert eine leere Zeit vor der durch die Tätigkeit erfüllten, ebenso wie es sich einen leeren Raum außerhalb des dynamisch erfüllten einbildet (TR. 129). Aber

wo die Tätigkeit überhaupt noch fehlt, da fehlt auch die des reflektierenden Denkens, die wenigstens eine subjektiv-ideale Zeit da setzen kann, wo noch keine objektiv-reale Zeit ist (R. II, 246; K. 100—101). Nur das selbst zeitliche diskursive Denken kann von dem Bilde der Zeit nicht los und stellt sich die Ewigkeit irrtümlich selbst unter dem Bilde der Zeit, einer eindimensionalen Ausdehnung von unendlicher Länge vor; wenn es dann die endliche Zeit von einem bestimmten Anfangspunkt aus auf ihr aufträgt, dann erscheint allerdings das überschießende unendliche Stück der Ewigkeit als vor dem Zeitanfang belegen. Man muß sich aber die Ewigkeit des Wesens vielmehr als einen in sich ruhenden Punkt verbildlichen, der einen Radius aus sich hervorstrahlt und diesen zugleich um sich in Drehung versetzt. Dann wird es deutlich, daß jede Anfangsstellung des Radius in bezug auf seine Drehbewegung nur durch sich selbst begrenzt ist, aber niemals durch das ruhende Strahlungszentrum (K. 99—100).

Die Initiative kann als etwas Widerspruchsvolles, d. h. Antilogisches, nicht vom Logischen ausgehen, weil dieses, wenn es sich betätigt, durch essentielle Notwendigkeit an eine logisch notwendige Art und Weise der Betätigung gebunden ist. Das Logische kann wohl von einem andern in den Strudel der zeitlichen Veränderung mit hineingerissen werden, wenn es mit diesem andern in subsistentieller Einheit steht; aber es kann nicht von selbst sich in diesen Strudel hineinstürzen. Darum mußten wir ihm eben eine bloß passive Möglichkeit ohne alle Spontaneität zuschreiben (R. II, 265—266; U. II, 422; „Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 108, S. 225—226). Populär ausgedrückt, kann die Weisheit des Weltwesens bei dem Anstoß zum Weltprozeß nicht mitbeteiligt, sondern muß dabei latent gewesen sein, weil sie sich sonst als unweise gezeigt hätte; die Unvernunft der Veränderung offenbart sich später genugsam im Reflex der subjektiv-idealen Sphäre als überwiegendes Weltleid (U. II, 199—200, 283—284). Aber auch in dem substantiellen Subjekt als solchem kann die Initiative nicht gesucht werden, da es an sich essenzlos ist, und die Tätigkeit doch zunächst aus der Essenz entspringen muß; das Subjekt aber begnügt sich damit, der Essenz und Tätigkeit zu subsistieren. Wenn es auch metalogisch ist, so kann es doch nicht antilogisch werden, und ist ebensogut metathelisch oder metadynamisch wie metalogisch. Es bleibt also für die Erklärung der Initiative nur der Wille oder die Kraft übrig; diesen aber kennen wir bereits als unlogisch, keiner logischen, gesetzmäßigen,

determinatorischen Notwendigkeit unterworfen, d. h. als zufällig und frei. Grade von ihm als Realisationstendenz ist jener spontane Akt der Initiative zu erwarten, und deshalb mußten wir ihn als spontanes aktives Vermögen bestimmen.

Der Wille wird zur Initiative, wenn sein ruhendes Vermögen sich erhebt, erregt, aufrichtet, erigiert. Die Initiative ist die Potenz im Erregungszustande, oder Trieb, Drang, Sehnsucht nach Betätigung; sie ist andrerseits die Tätigkeit, aber noch nicht als wirkliche, erfüllte, sondern die Tätigkeit als noch leere im Entstehungsaugenblick. Die Initiative ist Wollenwollen oder leeres Wollen; nur darf man das „Wollenwollen" nicht so verstehen, als ob eine Vorstellung des wirklichen, aktuellen Wollens als Inhalt des Triebes und Dranges vorhanden wäre, und das „leere Wollen" nicht so, als ob es schon Tätigkeit, wenngleich inhaltsleere Tätigkeit wäre. Das leere Wollen ist nur erigierte Potenz, thelische Form der Tätigkeit, aber noch nicht Tätigkeit selbst, ist ebenso wie die Potenz überhaupt unwirklich und nur potentiell unendlich (N. 344—345; R. II, 266—267; U. II, 434, 436, 437; U. III, 323). Es nimmt deshalb auch keine besondere, wenn auch noch so kurze Zeit für sich in Anspruch, die sich etwa zwischen die ruhende Potenz und den Beginn des Prozesses einschöbe. Wenn die diskursive Reflexion es als ein an und für sich selbständiges Moment in der Entstehung des Prozesses betrachtet, so ist das eine abstrakte Fiktion ohne Wahrheit. Wenn es nicht mit seinem Auftauchen momentan als „Anstoß" (im Fichteschen Sinne) auf das Logische wirkte, so müßte es ewig unwirklich bleiben. Da es aber sofort die Entfaltung des Logischen zur Idee in Gang setzt, die für sich allein ebensowenig eine besondere Zwischenzeit beansprucht, so wird es auch sofort mit seinem Auftauchen zum wirklichen, ideeerfüllten Wollen, oder zur doppelseitigen Tätigkeit (U. II, 432—434).

Das Logische kann sich der Beteiligung an der Aktualisierung der Essenz, die vom Willen ausgeht, nicht entziehen; denn es ist nur die andre Seite der Wesenheit und steht mit dem Willen in subsistentieller Einheit. Die subsistentielle Einheit beider Attribute muß bei der Aktualisierung der Potenz notwendig zur funktionellen Einheit beider führen, d. h. durch die spontane Erhebung des aktiven Vermögens wird nicht nur dieses selbst, sondern auch die mit ihm verbundene passive Möglichkeit aktualisiert. Das Logische wird in den Strom der Aktualität mit hineingerissen, nicht wider Willen, aber willenlos, da es gar keinen Willen für

sich, also auch keine Fähigkeit des Widerstandes oder Widerstrebens gegen seine Beteiligung besitzt. Es ist nicht etwa Herablassung, Güte, Milde, Duldsamkeit, selbstaufopfernde Liebe, daß das Logische sich dem Prozeß des Willens hingibt, sondern energielose Passivität, da alle Energie und Aktivität auf die Seite des Willens fällt. Nicht den Willen als solchen spürt das Logische, sondern sein eigenes Versetztsein in den Widerspruch der Veränderung, der Verschmelzung seiner ewig sich selbst gleichen Wesenheit mit dem zeitlichen Wechsel der aufgezwungenen Betätigung, die von ihm selbst als Logischem nicht ausgehen kann. Durch dieses Versetztsein seiner selbst in einen seiner Wesenheit widersprechenden Zustand wird es sollizitiert (U. II, 435, 576—580; N. 277—278; „Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 108, S. 230—231). Denn dieser in die Sphäre des Logischen miteindringende Widerspruch ist vom Gesichtspunkt des Logischen aus das Nichtseinsollende; der Gesichtspunkt des Logischen ist aber der einzige, der im All-Einen in Betracht kommt, da nichts andres da ist, was Gesichtspunkte hat, am wenigsten die blinde Form des Wollens. So ist also der Ursprung des Prozesses in dem essentiellen Gegensatz der Attribute zu suchen, der durch die Willensinitiative zum logischen Gegensatz zwischen der logischen Wesenheit und dem ihr aufgezwungenen Zustande der Tätigkeit und dadurch mittelbar zu einem logischen Gegensatz zwischen den Attributen wird (K. 221—224, U. II, 455—457; R. II, 268—269).

2. Die zeitliche Dauer des Prozesses.

Gäbe es nun ein Moment im Wesen, welches das Wollen im Augenblick der Initiative in die reine, ruhende, unerregte Potentialität zurückführen könnte, so käme kein Prozeß zustande, oder, was dasselbe sagt, der Prozeß wäre im Keime erstickt. Das Wollen selbst will weder zurück, noch kann es das von sich aus. Es hätte nichtwollend bleiben können, statt wollend zu werden; wenn es aber einmal wollend geworden ist, so ist es blind wollend oder wollen-müssend, und will gar nichts anderes als Wollen, am wenigsten das nicht-Wollen, kann sich also auch nicht ohne weiteres in den Zustand des Nichtwollens zurückversetzen (N. 287). Es kann nicht zurück, weil es an sich inhaltlos ist, und ebensowenig das Nichtwollen wie irgend einen andern Inhalt von sich selbst haben und gewinnen kann. Die Allmacht hat keine Grenze als an sich selbst, sie kann alles machen, was das All-Eine will, nur Eins kann sie nicht unmittelbar, nämlich machen, daß es nicht

wolle, wenn es einmal will (R. II, 264—265). Das Logische kann nichts tun, um sein Urteil, daß der antilogische Zustand der Tätigkeit das logisch Nichtseinsollende ist, unmittelbar zu vollstrecken, denn es ist nicht nur gänzlich willenlos, sondern auch gänzlich machtlos. Hätte es an und für sich Willen und Macht, so könnte es allerdings diese dem andern Attribut und seinem antilogischen Gebahren entgegenstellen; dann käme es im Absoluten zu einem reellen Widerstreit demiurgischer Mächte, ähnlich wie im Gnostizismus gelehrt wird. Es wäre dann aber immer noch die Frage, ob die Macht des Vernunftwillens ausreichte, den vernunftwidrigen Willen zu brechen und wieder zur Ruhe zu bringen, und ob dieser Erfolg nicht doch erst allmählich im Laufe eines Prozesses zu erreichen wäre. Um ihn sofort im Augenblick ohne zeitlichen Prozeß zu erzielen, dazu müßte der Vernunftwillen dem vernunftwidrigen Willen unermeßlich überlegen sein, und selbst dann möchte im Wege des realen Widerstreits und Kampfes höchstens die Bändigung, aber nicht die Rückwendung des vernunftwidrigen Willens in die reine, ruhende Potenz erreichbar sein.

Eine völlige Beruhigung des Willens ist überhaupt nicht zu erwarten, wenn er bloß durch einen andern Willen von außen her bekämpft wird, sondern nur, wenn er selbst sich gegen sich zu wenden und sich zu bekämpfen veranlaßt wird. Dann findet gar kein reeller Widerstreit zwischen zwei verschiedenen Attributen statt (vgl. oben S. 58), sondern ein reeller Widerstreit innerhalb des einen Attributs zwischen seinen Teiltätigkeiten. Dieser aber ist nur möglich, indem das Wollen mit mannigfachem Inhalt erfüllt wird, dessen einer Teil positiv, der andre aber negativ ist. Diese Erfüllung kann nur vom Logischen ausgehen, sofern sich dieses zu einer absoluten Idee entfaltet, welche die erforderliche innere Mannigfaltigkeit in sich schließt. Könnte nun das Logische einerseits den Begriff des Nicht, der Negation denken, andrerseits den des Wollens denken und beide zum Begriff des Nichtwollens verbinden, so könnte es auch dem Wollen die Vorstellung des Nichtwollens ganz oder teilweise zum Inhalt geben und dadurch die sofortige Selbstaufhebung des Wollens herbeiführen. Beides liegt aber außer seiner Fähigkeit; das Nicht kann es nicht denken, weil dieses nur eine abstrakte Beziehung des diskursiven Denkens ist (K. 211—214), das Wollen nicht, weil dieses außerhalb seiner selbst liegt und als das andre seiner selbst ihm unerkennbar ist (K. 222—223).

Wenn nun das Logische seiner Wesenheit nach genötigt ist,

den widerspruchsvollen Zustand, in den es versetzt ist, und das, was ihn ihm aufgenötigt hat, als logisch nichtseinsollend zu verurteilen, dieses Urteil aber nur dadurch vollstreckt werden kann, daß die Vorstellung des Nichtwollens Willensinhalt wird, und diese Vorstellung wiederum nur im Bewußtsein möglich ist, so ist die Entstehung des Bewußtseins logisch gefordert (U. II, 200—201, 392). Nur das Bewußtsein kann explizite die Negation denken und das Nichtwollen wollen; die unbewußte intellektuelle Anschauung der Idee kann die Negation nur implizite, nämlich in dem für sie gesetzten Mittel denken und zum Wollensinhalt machen. Für die unbewußte Tätigkeit ist der Zweck bis zum vorletzten Augenblick nur implizite gesetzt; im letzten Augenblick aber, wo er explizite gesetzt werden muß, um realisiert werden zu können, ist er auch nur fürs Bewußtsein expliziert. Es ist mit dem Zweck ebenso wie mit der Form des Bewußtseins, die von der unbewußten Idee auch immer nur implizite in den zu ihrer Herbeiführung dienenden Mitteln gedacht werden kann (U. II, 183—184). Wollte man das Bedenken erheben, daß das Logische auch nicht einmal implizite die Negation denken könne, so ist demgegenüber zu bemerken, daß es sich hier ja nicht um eine einfache, sondern um eine doppelte Negation handelt, um die Verneinung des Antilogischen, d. h. um die essentielle Selbstbehauptung der logischen Identität mit sich, die sich eben in der Setzung der Mittel zur Wiederherstellung der von außen gestörten Identität mit sich, also in lauter Positivem bekundet.

Die Entstehung des Bewußtseins kann wiederum nur vermittelt werden durch den realen Widerstreit von Teiltätigkeiten, die beide Attribute in sich schließen, d. h. durch individuierende Sonderung der Tätigkeit. So ist die Individuation als Mittel des Bewußtseins logisch gefordert (N. 306; „Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 108, S. 232—233). Die Vorstellung des Nichtwollens kann ferner nur in den Bewußtseinen von Individuen höherer Individualitätsstufe zustande kommen und Willensinhalt werden; deshalb sind Individuen höherer Individualitätsstufe mit reicherem bewußten Geistesleben logisch gefordert. Endlich ist alles dasjenige logisch gefordert, was für die Individuation überhaupt und für die Entwickelung von Individuen höherer Stufe und reicheren Geisteslebens unentbehrlich ist, d. h. die raumzeitliche Ausbreitung der objektiv-realen Sphäre als Prinzip der Individuation überhaupt, die zweckmäßig organisierende Tätigkeit auf Grundlage der unorganischen Naturgesetze und die synthetischen Kategorialfunk-

tionen, die aus den elementarsten Empfindungen qualitätsloser Lust und Unlust die reiche Vorstellungswelt aufbauen und die Individuen zur Erkenntnis des Weltzusammenhanges führen.

Das Bewußtsein muß lange Erfahrungen machen, um zu der Überzeugung zu gelangen, daß, universell betrachtet, das Nichtwollen dem Wollen vorzuziehen sei; es muß alle Möglichkeiten der Willensbefriedigung durchprobiert haben, um einzusehen, daß sie ihr instinktives Ziel verfehlen und dieses nur im Frieden des Nichtwollens zu finden ist. Dazu gehört aber Zeit (U. III, 323—324), und ebenso ist für die Anhäufung der Einzelerfahrungen und Einzelanpassungen durch Vererbung, für die Steigerung der Individualitätsstufe bis zur philosophischen Selbstbesinnung und für die Erziehung der Menschheit in ihrer Masse bis zum Verständnis und zur Aneignung der philosophischen Ergebnisse Zeit erforderlich. Die unbestimmte Zeitlichkeit, die der Form des Wollens als Tätigkeitsform eignet, kann und muß von dem in die Mitbeteiligung hereingerissenen Logischen bestimmt werden; aber dieses kann sich nicht überhaupt der Form der Zeitlichkeit entziehen, wenn es sich der Beteiligung an der Tätigkeit nicht zu entziehen vermag (N. 318—319). Wenn uns die Zeiträume der geologischen Perioden und der astronomischen Entwickelungsvorgänge erstaunlich lang für die von der Allweisheit zu lösende Aufgabe vorkommen, so müssen wir bedenken, daß wir nur ein relatives Zeitmaß, die menschliche Lebensdauer, besitzen, aber den Begriff der absoluten Geschwindigkeit des Weltverlaufs gar nicht mit unserm Denken zu erfassen vermögen. Wenn die absolute Geschwindigkeit des Weltlaufs zentillionenmal größer oder kleiner wäre, so würden wir, da unser relativer Maßstab derselbe bliebe, alles für unverändert halten (U. III, 324; N. 319—320). Es hat deshalb keinen Sinn, sich über die lange Dauer des Weltprozesses zu beklagen, statt über die Kürze der menschlichen Lebensdauer im Verhältnisse zum Weltprozeß. Die letztere Klage verkennt aber wieder die Erleichterung, die für die Aufgabe des Bewußtseins im Prozeß in dem schnellen Ersatz der ermüdeten Individualbewußtseine durch frische liegt (Au. 154).

3. Die Selbsterfüllung der leeren Wesensformen mit Inhalt.

Das substantielle Subjekt ist die leere Form der Subsistenz; ihre Attribute sind die leeren Formen des thelisch-dynamischen Vermögens und der logischen Möglichkeit. Wie kann aus den

drei leeren Formen ein inhaltvolles Sein entspringen? Dies ist das dritte Problem, das der Prozeß uns aufgibt.

Wie wir gesehen haben, muß das Logische auf den ihm aufgedrungenen antilogischen Zustand logisch reagieren, indem es ihn als logisch nichtseinsollend verurteilt. Damit ist ideell ein Zweck gesetzt: das Nichtseinsollen des Unlogischen; durch die Einheit des Logischen mit dem Willen wird dieser zunächst rein ideale Zweck Inhalt der thelisch-dynamischen Realisationstendenz und damit auch reell als Zweck gesetzt. Der Zweck ist also das auf das Unlogische angewandte Logische (K. 492—493). Das Logische erhält von der Willensinitiative nicht nur den Anstoß zur Betätigung, sondern auch dasjenige, worauf es sich selbst anwendet, was also seiner leeren Form als Stoff dient („Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 108, S. 233—234); der erhobene Wille hingegen findet seinerseits in dem auf ihn angewandten Logischen oder Zweck den Inhalt, der seine leere Form erfüllt.

Der Zweck fordert logisch seine Mittel, die Entstehung von Bewußtseinen höherer Individualitätsstufe und alles, was dazu nötig ist. Dies alles bleibt aber zunächst bloß implizite gesetzt, und explizite wird nur dasjenige gesetzt, was zunächst und unmittelbar im gegebenen Augenblick als Mittel für den Zweck gesetzt werden muß (K. 166). Das beschränkt sich aber auf die Bestimmung der unbestimmten Intensität und Zeitlichkeit, die in der Form des Wollens mitgegeben sind, und auf die Vervielfachung der extensiven Dimensionen in der Räumlichkeit (K. 327—333, 167, 170). Als logische Determination der jeweiligen raumzeitlichen Verhältnisse der Intensität treibt das Logische dasjenige, was man „synthetische Geometrie" nennt (K. 168—169). Als synthetisch-geometrische intellektuelle Anschauung, deren konkreter Inhalt ganz und gar durch den impliziten Zweck logisch bestimmt ist, heißt der Willensinhalt „Idee" (vgl. oben S. 50—52, 64). Das Logische wendet die kategorialen Beziehungsformen auf anschaulichen Stoff an, nämlich auf die räumlich-zeitliche Anordnung und Veränderung der Intensität. Kant behält also recht, daß die Denkformen leer wären, wenn sie nicht auf Anschauung angewandt würden, und er hat nur darin unrecht, daß er diese Anschauung auf sinnliche beschränkt, statt anzuerkennen, daß die unsinnliche, intellektuelle, unbewußte Anschauung der Idee dieser Anforderung ebensogut und noch besser genügt („Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 99, S. 205—207; Kn. 29—30, 32). Die Formen der intensiven und extensiven Quantität sind selbst

der Stoff, auf den das Logische seine Beziehungsformen (in erster Reihe Finalität und Kausalität) anwendet; diesen Stoff aber überkommt es aus der Form der Betätigung oder Aktualität, die ihm von dem Wollen oktroyiert wird. Es hat nichts Neues zu produzieren, sondern nur die vorgefundene Eine Dimension der extensiven Quantität zu vervielfachen, um die individuierende Sonderung der Tätigkeit in demselben Zeitpunkt herbeizuführen, und diese teleologisch geforderte Multiplikation des Vorgefundenen dürfte nicht außer dem Bereich der logischen Möglichkeit liegen (K. 331). So bewährt sich auch hier die Relativität der Begriffe Stoff und Form, indem immer die eine Form für die andre zum Stoff ihrer Anwendung und Betätigung wird.

Die kausalfinale oder finalkausale Determination bezieht sich auf die raumzeitliche Extension und dynamische Intensität und bestimmt deren Unbestimmtheit. Im Anfangsmoment des Prozesses fehlt die finalkausale Beziehung nach rückwärts, wie im Endmoment die nach vorwärts; im ersteren Augenblick ist nur der Zweck bestimmend für die räumliche Anfangskonstellation der Teilintensitäten, im letzteren, wo der Zweck in seiner Erfüllung erlischt, nur die Konstellation des vorhergehenden Augenblicks als Ursache der Endkonstellation (K. 427—428). Außer der Anfangskonstellation ist auch schon im ersten Augenblick alles dasjenige zu bestimmen, was zur Gesetzlichkeit der Veränderung in der Intensitätsverteilung gehört (K. 426); denn nur als Bewegungstendenzen können die Teiltätigkeiten wirklich sein, also nur als nach ihrem Beschleunigungsmaß, d. h. zeitlich bestimmte (K. 394—395). Zur Gesetzlichkeit gehört aber nicht nur die funktionelle Beziehung der Variablen zueinander, sondern auch die Konstanten, die wir in allen Bestimmungsgleichungen finden, durch welche eine Naturgesetzlichkeit ausgedrückt wird. Während die funktionelle Beziehung der Variablen zueinander meist logisch (mathematisch) bestimmt ist, entzieht sich die Bestimmung der Konstanten meist unserm Verständnis, so daß wir sie als gegebene aus der Erfahrung schöpfen müssen. Das Hauptproblem bei der Selbsterfüllung des Logischen spitzt sich also auf die Determination der Konstanten in der Naturgesetzlichkeit zu.

Soweit die Konstanten teleologisch bestimmt sind, entziehen sie sich zwar der rein formallogischen Deduktion, die hier im Bereiche der Quantität nur eine mathematische sein kann, aber doch nicht ganz unserm Verständnis. Ein solcher Fall liegt schon bei der allerursprünglichsten Konstante, der Zahl 3 für die Mehr-

dimensionalität der Räumlichkeit, vor. Die Dimensionenzahl muß in der subjektiv-idealen Sphäre dieselbe sein wie in der objektiv-realen, wenn eine vollständige Orientierung des Bewußtseins in der Welt möglich werden soll. Für die beschränkte Fassungskraft des Bewußtseins war die größtmögliche Einfachheit, für die Individuation in der objektiv-realen Sphäre die größtmögliche Mannigfaltigkeit erwünscht. Mehr als drei Dimensionen wären für die Rekonstruktion der Räumlichkeit im Bewußtsein unübersichtlich geworden; weniger als drei hätten in der Natur die für die Individuation erwünschte Mannigfaltigkeit allzusehr beschränkt. So erscheint die Zahl 3 als teleologisches Kompromiß zwischen den entgegengesetzten Ansprüchen beider Erscheinungssphären (K. 331—332). Ähnlich liegen die Dinge für das Verständnis, wenn es sich um die teleologische Auswahl zwischen mehreren mathematisch offenen Möglichkeiten handelt, z. B. zwischen Maximum und Minimum, wie beim Prinzip des geringsten Kraftaufwandes (Ph. 99—104; Ae. II, 163—164), oder zwischen verschiedenen Wurzeln einer Gleichung, deren nur eine oder einige teleologisch brauchbar sind (K. 470).

Bei andern Beispielen von Konstantenbestimmung kann die Finalität zwar den unendlichen Spielraum in engere oder weitere Grenzen zusammenziehen, jedoch ohne eine eindeutige Entscheidung zu treffen. Auch innerhalb eines endlichen Spielraums kann dann noch eine unendliche Menge von Möglichkeiten offenbleiben, wenn die möglichen Größenwerte der zu bestimmenden Konstante stetig ineinander überfließen, ohne durch Lücken getrennt zu sein (K. 278). Dann ist es zwar logisch notwendig, daß überhaupt eine für den ganzen Weltprozeß gültige Entscheidung unter den offengelassenen möglichen Fällen getroffen werde; aber es ist formallogisch völlig unbestimmbar und teleologisch zufällig, welche der Möglichkeiten herausgegriffen wird. Das Logische ist dann logisch gezwungen, eine in jeder Hinsicht zufällige, also relativ unlogische Entscheidung zu treffen. Aus seiner eigenen logischen Wesenheit heraus könnte es niemals in eine solche relativ unlogische Zwangslage geraten; nur der Umstand macht dies erklärlich, daß ein absolut Unlogisches vorhanden ist, dessen antilogisches Gebahren das Logische zu einer solchen relativ unlogischen Betätigung nötigt (K. 476—479; „Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 108, S. 236—237).

Damit sind denn alle Faktoren für den Fortgang des Prozesses vollständig beisammen: Der Endzweck und das System der ihm

dienenden Mittel, die raumzeitliche Anfangskonstellation, die in diese gegliederte dynamische Intensität und die für den raumzeitlichen Wandel dieser Gliederung maßgebende Gesetzlichkeit einschließlich ihrer Konstanten (K. 426). Aus den leeren Formen des Wesens ist die doppelseitige Tätigkeit des ideeerfüllten Wollens geworden, indem das Logische unter dem auf ihm lastenden Druck des Antilogischen sich durch den impliziten Zweck zur expliziten Idee erfüllt hat.

4. Das Ende des Prozesses.

Der Prozeß muß nach rückwärts endlich sein, wenn er nicht den Widerspruch einer vollendeten Unendlichkeit an sich tragen soll. Er muß aber auch nach vorwärts endlich sein, obwohl nicht aus demselben formallogischen Grunde, so doch aus einem teleologischen. Es wäre kein Widerspruch in sich, daß der Prozeß künftig ohne Ende weiterginge, aber es wäre unvereinbar mit einem teleologischen Charakter desselben. In einem nach rückwärts unendlichen Prozeß müßte jeder mögliche Zweck bereits erreicht sein; ein nach vorwärts unendlicher Prozeß wäre ein blindnotwendiger, zweckloser. Ein Zweck in unendlicher Ferne ist ein Zweck, dem der Prozeß immer gleich fern, nämlich unendlich fern bleibt, also ein unerreichbarer Zweck, der jeden Prozeß als Mittel zu ihm sinnlos macht. Ein in endlicher Zeit erreichbarer Zweck läßt dagegen, wenn der Prozeß nach seiner Erreichung doch noch weitergehen soll, einen unendlichen zwecklosen Überschuß des Prozesses über den erreichten Zweck bestehen. Bei einer allmählichen stückweisen Erreichung des Zweckes verläuft die Finalität im Sande, indem der Prozeß immer weniger teleologisch wird, je länger er dauert. Soll der Prozeß final sein, so muß er endlich, und der Zweck in endlicher Zeitferne erreichbar sein (K. 494; R. II, 246—247; Au. 629—632).

Wenn der Zweck erreicht ist, so verliert das Mittel seine Bedeutung, zwar nicht für das beschränkte Individuum, das sich im Kampf ums Dasein weiter behaupten soll, wohl aber für das alleine Wesen, das von niemand angegriffen wird und sich gegen gar nichts zu verteidigen und zu behaupten hat. Nach erreichtem Zweck wäre die Fortdauer des Prozesses sinnlos, da der Zweck aufgehört hat, zu erstrebendes Ziel zu sein (K. 495). Der absolute Endzweck kann also nur negativ sein, das Aufhören des Prozesses und die Rückkehr des Wesens aus dem widerspruchsvollen tätigen Zustande in den widerspruchslosen ruhenden.

So ergibt sich aus der Finalität selbst nicht nur die Endlichkeit, sondern auch die Negativität des Zweckes (Au. 632—634), was der logischen Ableitung des Zweckes aus dem Verhältnis des Logischen und Unlogischen zur Bestätigung dienen kann.

Die Negativität des Endzwecks kann Anstoß erregen, wenn man entweder die Selbsterhaltungspflicht der sittlichen Individuen ohne weiteres auf die absolute Tätigkeit überträgt, oder den Gegensatz von Erscheinung und Nichterscheinung des Wesens mit dem Gegensatz von Leben und Tod, das Nichts in bezug auf das phänomenale Sein mit dem absoluten Nichts verwechselt. Die Selbsterhaltungspflicht besteht auch für beschränkte sittliche Individuen nur insoweit, als sie durch einen vernünftigen Zweck geboten ist, dem sie als Mittel dient; wo dagegen die Selbstaufopferung vernünftig und zweckmäßig ist, da wird sie an Stelle der Selbsterhaltung zur sittlichen Pflicht. Im Absoluten aber ist offenbar die Aufhebung seiner selbst als eines Tätigen der allein vernünftige Endzweck, und die Erhaltung seiner selbst als eines Tätigen nur für so lange vernünftig, wie sie der Selbstaufhebung als vorbereitendes Mittel dient (St. 189—190). Leben und Tod gehören beide der phänomenalen Welt an, und die Überführung aus dem einen in den andern Zustand erfolgt deshalb durch natürliche, naturgesetzmäßige Mittel. Erscheinung und Nichterscheinung des Wesens gehören dagegen verschiedenen Gebieten an, erstere dem Sein als phänomenale Existenzweise, letztere dem überseienden metaphysischen Wesen. Es ist deshalb ein Mißverständnis, wenn man durch Selbstmord, Tötung andrer oder durch einen Kollektivselbstmord der Menschheit etwas zu erreichen glaubt, was mit dem Endzweck des Prozesses irgendwelche Ähnlichkeit hätte. Solche aus Mißverständnissen entspringenden verkehrten Handlungen sind nicht nur weit entfernt, die Erreichung des Zweckes zu beschleunigen, sondern verlangsamen den Prozeß um so mehr, je weitere Kreise sie ziehen und je ähnlicher sie dadurch dem Endzweck zu werden wähnen (U. II, 555—556, 405). Was nach der Erreichung des Endzwecks übrigbleibt, ist freilich Nichts in bezug auf das phänomenale Sein und seine Existenzweise, aber es ist doch nicht schlechthin Nichts, sondern das überseiende Wesen, das Absolute in seiner durch keine Relativität getrübten Absolutheit, das Eine, ungestört von der Allheit des Vielen, das Ewige, Unwandelbare, frei von dem Widerspruch des Verquicktseins mit der Zeitlichkeit und Veränderung. Die Negativität des Endziels ist nichts weiter als das uralte Ideal der

dereinstigen Wiederbringung aller Dinge in Gott, wo dann Gott alles in allem sein wird; dieses als „Nihilismus" zu brandmarken, richtet sich selbst (U. II, 569—573).

Es fragt sich nun, ob wir imstande sind, den Zweck als erreichbar zu denken. Wenn wir Widersprüche finden, die der Erreichbarkeit entgegenstehen, so müßte in den gemachten Annahmen ein Fehler stecken. Wenn wir zwar nicht die logische Unmöglichkeit, aber auch nicht die praktische Erreichbarkeit erkennen, so dürften wir uns wegen Mangels ausreichender Erkenntnisdaten bescheiden. Wenn wir aber auch im allgemeinen die Möglichkeit begreifen können, so wird das der teleologischen Weltanschauung zur wertvollen Bekräftigung dienen. Jedenfalls handelt es sich bei den Betrachtungen über das Ende des Prozesses nicht mehr um induktive Erkenntnis, sondern um Deduktionen aus den induktiv erschlossenen Prinzipien, nicht mehr um Hypothesen, die der Erklärung des erfahrungsmäßig gegebenenen Weltbildes dienen, sondern lediglich um solche, die das spekulativ erschlossene gedankliche Weltbild ergänzen und abrunden sollen. Ob man die Ergebnisse dieser ergänzenden Deduktionen aus den Prinzipien annimmt oder ablehnt, kann auf die Beurteilung der Prinzipien selbst keinen Einfluß haben, da eine Bestätigung oder Nichtbestätigung dieser Deduktionen durch die Erfahrung ohnehin bis zum jüngsten Tage ausgeschlossen ist.

Zunächst ist zu bemerken, daß jede individuelle Willensverneinung unmöglich ist, gleichviel auf welcher Individualitätsstufe sie versucht wird. Die Tätigkeit ist Eine, absolute; darum muß jeder Versuch, Teiltätigkeiten in sich selbst zu vernichten, vergeblich sein, weil die Eine absolute Tätigkeit die Teiltätigkeiten nur als Glieder ihrer inneren Mannigfaltigkeit umschließt und ihre Teile mit Rücksicht auf das Ganze determiniert. Die individuellen Teiltätigkeiten stehen unter der ausnahmslosen Gesetzlichkeit der absoluten Tätigkeit, die sie weder durchbrechen noch umgehen können. Jeder Versuch, sich gegen sie aufzulehnen, ist von vornherein dazu verurteilt, bloße Velleität zu bleiben; jeder Versuch, die Naturgesetzlichkeit in den Dienst der individuellen Willensverneinung zu stellen, führt entweder zu gar nichts oder zum (akuten oder chronischen) Selbstmord, d. h. zu einer bloß phänomenalen Veränderung, die die absolute Tätigkeit nur zum Ersatz des ausgeschalteten Gliedes durch ein neues nötigt (U. II, 398—400). Immerhin ist die Tatsache, daß solche Velleität der individuellen Willensverneinung mit oder ohne Selbstmord vor-

kommt, lehrreich genug. Sie zeigt, daß das bewußte Wollen des Nichtmehrwollens im Individuum stärker werden kann als das Wollenwollen, der Wille zum Leben oder der instinktive Selbsterhaltungstrieb. Nicht der Wille zur absoluten Willensverneinung fehlt solchem Individuum, sondern nur die Macht, sein Wollen gegenüber dem positiven absoluten Wollen und der von ihm stetig realisierten Naturgesetzlichkeit durchzusetzen. Käme diese Macht hinzu, so müßte der Zweck erreicht werden.

Diese Macht muß aber in dem Augenblick hinzutreten, wo das negative Wollen in so viel Bewußtseinsindividuen aufgetreten ist, daß es an Intensität dem Rest des positiven Wollens gleichkommt. Denn das positive Wollen, das aufgehoben werden soll, ist als wirkliche Tätigkeit endlich, kann also auch durch eine endliche Summe von negativem Wollen aufgehoben werden (N. 345). Die Naturgesetzlichkeit bildet genau so lange ein unüberwindliches Hindernis gegen die Verwirklichung des negativen Wollens, als sie durch ein stärkeres positives Wollen aufrecht erhalten wird. In dem Augenblick aber, wo das Wollen, das die Naturgesetzlichkeit realisiert, aufhört stärker zu sein als das Wollen, welches es samt seinem Inhalt aufheben will, verschwindet mit den entgegengesetzten Willensrichtungen auch ihr entgegengesetzter idealer Inhalt, d. h. sowohl die Naturordnung als auch die Vorstellung der Willensverneinung und Weltaufhebung (St. 197—198). Das negative Wollen kann nicht über das positive hinaus anwachsen, weil in dem Augenblick, wo das Gleichgewicht erreicht ist, beide Wollenshälften von entgegengesetztem Inhalt einander aufheben müssen, ohne daß ein positiver oder negativer Überschuß bleibt (St. 193—194).

Bei phänomenalen Energien, die aus latenter Spannkraft verschiedener Individuen entspringen, bedeutet das Gleichgewicht nicht Auslöschung der Energie, sondern Übergang molarer in molekulare Bewegung; bei dem absoluten Wollen des All-Einen muß die innere Repression der beiden Hälften desselben Wollens das Resultat Null haben (U. II, 409—410). Die Spannkraft ist hier nicht Summationsprodukt molekularer Energien, die auch in der Latenz sich selbst behaupten, sondern das leere Wollenwollen, die leere Form des Wollens oder das Vermögen im Erregungszustande. Dieses verhält sich zur Tätigkeit wie etwas Unwirkliches zu Wirklichem, wie Nichts zu Etwas, kann also auch keinen Widerstand leisten und wird bei der Aufhebung der Tätigkeit in Ruhe mitaufgehoben und in den ruhenden Zustand

zurückversetzt (U. II, 436—437). Seine Unendlichkeit ist nur potentiell und kann sich darum nicht etwa mit der endlichen Tätigkeit messen oder dem positiven Wollen im Kampfe mit dem negativen einen Kraftzuwachs verleihen und ein Übergewicht sichern (St. 197). Das potentiell unendliche Vermögen im Erregungszustande oder in der Initiative liefert nur ein Mehr von Wollensform für einen eventuellen Mehrgehalt an Idee; in dem Augenblick aber, wo die absolute Tätigkeit nach Wollensform und Ideegehalt sich selbst aufhebt, trifft die formelle Repression des Wollens mit der Entziehung jedes idealen Inhalts zusammen und löscht damit auch das leere Wollenwollen aus.

Die Individuen, in deren Bewußtsein das negative Wollen sich erhebt, sind bloß Teiltätigkeiten, Erscheinungen, Modi oder Modifikationen des all-einen Wesens; es wäre deshalb unannehmbar, daß sie eine maßgebende Einwirkung auf das Wesen als solches üben, da das Wesen nicht von seiner Erscheinung verändert und gemeistert werden kann. In der Tat beeinflussen sie aber auch nicht das Wesen, sondern nur seine Tätigkeit und durch sie seinen Zustand, indem sie es aus der Tätigkeit in die Ruhe zurückversetzen (St. 192—193); was sie dabei leisten, leisten sie doch nur vermöge der absoluten Tätigkeit, die in ihnen und durch sie sich teleologisch auswirkt, also vermittelst ihrer sich selbst beeinflußt. Ihre Vermittelung vollzieht sich durch bewußtes Wollen, d. h. durch unmittelbar unbewußtes Wollen mit bewußter Vorstellung als Inhalt. Das unbewußte Wollen ist gleich realisationskräftig, mag es unbewußtes oder bewußtes Vorstellen zum Inhalt haben; die Vorstellung als solche ist ebenso wirkungsunfähig als unbewußte wie als bewußte und wird in beiderlei Gestalt erst dadurch wirkungsfähig, daß sie Inhalt eines Wollens wird. Aus der sogenannten Bewußtheit des negativen Wollens ist also kein Bedenken gegen seine Realisationskraft zu entnehmen; es kann sich ruhig mit dem unbewußten messen (St. 194—196).

Es entsteht nun das Bedenken, ob die Hälfte des absoluten Wollens in bewußten Geistern zusammengezogen gedacht werden kann. Aus dem Gesichtspunkt eines materialistischen oder hylozoistischen Naturalismus ist dies offenbar unmöglich, da die in Gehirnen aufgespeicherte mechanische Energie immer nur einen geringen Bruchteil der Gesamtenergie ausmachen kann. Wenn man aber in der hinzukommenden Tätigkeit des Individualwollens höherer Stufen eine nichtmechanische, rein geistige Kraftäußerung sieht, liegt die Sache ganz anders. Die Willenskraft eines Helden

oder Märtyrers ist nicht nur graduell, sondern auch intensiv der mechanischen Kraft eines fliegenden Gestirns weit überlegen, wenn auch die erstere in die materielle Mechanik unmittelbar gar nicht eingreifen kann und die letztere seinen Leib mit tausend andern zugleich zerschmettern würde. Die mechanische Kraft der Naturdinge kommt uns nur darum so gewaltig vor, weil diejenige unseres Leibes uns dabei als Maßstab dient, die allerdings sehr winzig ist. Tatsächlich aber ist diese mechanische Kraft doch nichts weiter als ein Aggregat vieler winzigster Splitter der Geisteskraft, aber auf ihrer allerniedrigsten Stufe. Wir staunen sie wegen ihrer Ausdehnung an, wie der Fischer im Märchen den aus der Flasche erlösten Geist, anstatt zu bedenken, daß der Geist in seiner Konzentration immer noch mächtiger sein muß als in seiner Zerstreuung. Solange der bewußte Geist in die Naturgesetzlichkeit gebannt ist, kann er seine Kraft mit den mechanischen Naturkräften nicht messen, weil beide infolge ihres verschiedenartigen idealen Inhalts beieinander vorbeischießen; sobald aber seine Macht so weit erstarkt ist, um den Kampf gegen das positive Wollen samt seiner inhaltlichen Naturgesetzlichkeit aufzunehmen, wird der Inhalt beider gleich und entgegengesetzt, und da erst kann sich zeigen, welcher von beiden der stärkere ist. Wer die Natur mit allen ihren Gesetzen als bloße Erscheinung des Wollens betrachten gelernt hat, dem kann ihre rohe mechanische Gewalt gegen den Leib, der zu ihr gehört, ebensowenig mehr imponieren, wie ihre räumliche Größe und Ausdehnung, die nur von dem in der Phänomenalität Befangenen angestaunt wird.

Das einmal zur Überzeugung gewordene negative Wollen bleibt, da es vorläufig noch bloße Velleität ist, als Grundstimmung des bewußten Geistes bestehen, die sich mit der Zeit zur leidenschaftlichen Sehnsucht verstärkt. Wie die einen Menschen beherrschende Leidenschaft auch dann lebendig bleibt, wenn das Bewußtsein nicht auf sie reflektiert, so auch das negative Wollen. Eine Verständigung und gegenseitige Mitteilung der Individualgeister kann nach den Gesetzen der Massenpsychologie die Lebhaftigkeit der Sehnsucht steigern und ihre Verbreitung auf immer weitere Kreise befördern, also das Anwachsen des negativen Wollens bis zur Hälfte des Gesamtwollens begünstigen und beschleunigen. In diesem Sinne kann sie für den Prozeß von großer Wichtigkeit werden; aber unerläßliche Bedingung ist sie nicht (K. 495 Anm.). Über einen gewissen Umfang hinaus hört sogar

die Verständigung auf, die Intensität des gemeinsamen Wollens zu verstärken.

Diese Weltanschauung ist noozentrisch, indem sie den vernünftigen bewußten Geist zum Angelpunkt des Prozesses macht; aber sie ist weder geozentrisch noch anthropozentrisch. Sie läßt zwar die Möglichkeit offen, daß der in der Menschheit verkörperte Geist genügen könne, um die Welt mit ihren Fixsternen und Nebelflecken aus der Existenz ins Wesen zurückzuführen; aber sie behauptet das nicht, gibt sogar die Möglichkeit zu, daß die Menschheit nur ein verfehlter Anlauf zum Weltziel oder die Geschichte der Erde nur eine entfernte Vorbereitung zu demselben sei (U. II, 525—527, 529—530, 401—402; N. 234—235). Ob eine Verständigung zwischen den Bewohnern der Erde und denen anderer Himmelskörper jemals auf irgendwelchem Wege erfolgen wird, ist nebensächlich, da die Menschheit in sich mehr als groß genug ist, um nach den Gesetzen der Massenpsychologie sich im negativen Wollen zu bestärken. Wenn aber gleichzeitig noch andre Geisterreiche auf andern Planeten, Sonnensystemen oder Weltlinsen zum negativen Wollen gelangt sind, so wird sich der metaphysische Einfluß alles negativen Wollens im Universum genau mit gleicher Wirkung addieren, mögen die einzelnen Geisterreiche gelernt haben, sich zu verständigen, oder nicht.

Wird aber das negative Wollen jemals in der überwiegenden Mehrheit der bewußten Geister die Oberhand gewinnen über den instinktiven Willen zum Leben, über das positive Wollen, von dem sie als reale Individuen Teile sind? Wir würden uns einer Illusion hingeben, wenn wir erwarten wollten, daß die Mehrzahl der Menschen jemals so vernünftig werden könne, um das Antilogische des Wollens einzusehen und bloß darum das Nichtwollen zu wollen, weil das Logische von seinem Gesichtspunkt aus das Wollen für widerspruchsvoll erklären muß. Das ist deshalb unmöglich, weil der Bewußtseinsinhalt bereits ein Produkt aus Unlogischem (Willensaffektionen, Urempfindungen) und Logischem (kategorialen Intellektualfunktionen) ist und unter dem Einfluß des instinktiven positiven Wollens (Willen zum Leben) steht, so daß die Vernunft für sich allein zu schwach ist, um sich in dieser Verflechtung gegen dasjenige durchzusetzen, womit sie im Bewußtsein verflochten ist. Das rein logische Urteil, daß das Wollen unvernünftig sei, wäre ohnmächtig, wenn es nicht den mächtigsten Bundesgenossen an der Erfahrung fände, welche lehrt, daß der Befriedigung heischende Wille überwiegend Nichtbefriedigung

findet und dadurch seinen inneren Widerspruch als überwiegende Unlust des Lebens für das Gefühl offenbart.

Solange die Menschheit ihre Unzufriedenheit noch auf äußere Umstände als Ursache bezieht und nach Abstellung derselben ringt, ist sie nur in einzelnen Exemplaren, aber nicht als Masse dieser Lehre zugänglich. Sobald aber die Herrschaft über die Natur vollständig errungen, die sozialen und wirtschaftlichen Fragen für alle gelöst und Kunst und Wissenschaft auf ihrer Höhe sein werden, muß es allen offenbar werden, daß die überwiegende Nichtbefriedigung aus innerer Quelle, aus dem Selbstwiderspruch des Wollens stammt, daß die Befriedigung ein unerreichbares Ziel und der Friede nur durch Nichtwollen zu erreichen ist. Dann ergibt sich aus dieser Einsicht das mächtigste Motiv für das negative Wollen der Menschheit und der etwaigen übrigen Geisterreiche auf andern Himmelskörpern, die eine ähnliche Entwickelung durchgemacht haben (U. II, 385—390, 406—408). Für den bewußten Geist bedarf es einer eudämonologischen Motivation, um die größte aller Umwälzungen in ihm herbeizuführen, den Übergang des vom Bewußtsein vorgestellten universalen Zwecks von einem positiv eudämonistischen zu einem negativ eudämonistischen, von der Maximation der Lust zur Minimation der Unlust in der Null-Unlust. Der unbewußte logische Weltzweck spiegelt sich im bewußten Geist als eudämonistischer Weltzweck; wie der unbewußte Zweck negativ ist, so muß es letzten Endes auch seine adäquate bewußte Spiegelung sein. Nur weil sich im Bewußtsein der logische Zweck als eudämonistischer spiegelt, kann er den bewußten Willen genügend motivieren, und nur weil und insofern das Bewußtsein zur Erregung des negativen Wollens dient, ist es brauchbares Mittel für den unbewußten logischen Zweck. Die absolute Finalität kann mithin das Bewußtsein nur darum als Mittel in ihre intuitiven Berechnungen einstellen, weil es dem logischen Weltzweck eine eudämonistische Wendung gibt, ihn eudämonistisch versteht und so auf sich motivierend wirken läßt.

Selbstverständlich denkt die Idee diese teleologische Vermittelung durch die eudämonistische Zweckspiegelung im Bewußtsein ebensowenig explizite wie die Vermittelung durch das Bewußtsein überhaupt (U. II, 183—184), sondern nur implizite in allen früheren Stadien des Prozesses, bis die Zeit gekommen ist, wo sie im Bewußtsein selbst und nur für dieses expliziert wird. Das Logische als solches ist jedem eudämonistischen Im-

pulse unzugänglich, weil es empfindungslos und gefühllos ist. Der absolute Wille allein kann infolge des Wollens zu Affektionen gelangen, die wir Empfindungen oder Gefühle nennen; er ist aber wiederum unfähig, Zwecke zu setzen und zu bestimmen, und vermag nur die vom Logischen ideell gesetzten und bestimmten Zwecke zu realisieren. Das substantielle Subjekt subsistiert nur der doppelseitigen Wesenheit und Tätigkeit, ist aber ohne jeden Einfluß auf den Inhalt der einen wie der andern. Da somit der absolute Zweck nur vom Logischen bestimmt werden kann, so kann er auch an und für sich im Absoluten nur ein logischer sein; trotzdem kann er als logischer nur erreicht werden, weil und sofern er vom bewußten Geist als eudämonistischer aufgefaßt und um seines eudämonistischen Wertes willen ratifiziert, angeeignet und mit allen Kräften gefördert wird (K. 493—494). Hier ist der Punkt, wo die Axiologie in die Metaphysik eingreift; wäre das Ergebnis der Axiologie ein andres als der eudämonologische Pejorismus, so müßte auch die Metaphysik auf die Vermittelung des logischen Weltzwecks durch negativ-eudämonistische Motivation verzichten und in dieser Hinsicht ihre gänzliche Unwissenheit und Verständnisunfähigkeit bekennen.

5. Einheit oder Mehrheit der Prozesse.

Die christliche Weltanschauung kennt nur Eine Schöpfung und einen einmaligen Weltprozeß, nach dessen Ende keine Zeit mehr sein wird; die indische Weltanschauung dagegen lehrt eine unendliche Vielheit von Weltprozessen in endloser Aufeinanderfolge. Die Metaphysik kann nicht umhin, zu dieser Frage Stellung zu nehmen, deren Beantwortung nur deduktiv aus den Prinzipien abgeleitet werden kann, da für eine induktive Lösung dieser Frage alle Daten fehlen.

Wenn es mehrere Weltprozesse ohne Gleichzeitigkeit, d. h. ohne Befaßtsein aller in einer gemeinsamen Zeit, gibt, so gehen uns alle andern so wenig an, wie uns Weltprozesse anderer Absoluta angehen würden. Wenn mit der Tätigkeit die Zeit zu Ende ist, so kann mit einer neuen Betätigung des Wesens eine neue Zeit anheben. Beide stehen aber außer jeder synthetischen Beziehung zueinander, weil eben die Tätigkeit nicht von einem Prozeß in den andern hinübergreift. Es gibt keine absolute Zeit, die beide verbände, sondern die absolute Zeit eines jeden Prozesses findet ihre Grenze am Anfang und Ende der Tätigkeit.

Nur für unser bewußtes Denken ist es möglich, die Gedankenbilder zweier Prozesse synthetisch in unsrer subjektiven Zeit zu verknüpfen und ihr Verhältnis als das des zeitlichen Vor und Nach zu bestimmen. Nur für unser Denken ist die unzeitliche Lücke zwischen den Zeiten der beiden Prozesse der Nullzeit gleichzusetzen, sofern wir auf ihre zeitliche Dauer reflektieren; das absolute Denken hat weder den Anlaß noch die Fähigkeit, in solcher Weise zu reflektieren. Wenn der Strahl der zeitlichen Tätigkeit aus dem Zentrum des ewigen Wesens sich erhoben und seine Drehung begonnen hat, so begrenzt er selbst in seiner Anfangsstellung, und nicht das Zentrum, seine Drehbewegung; ebenso wenn er sich wieder ins Zentrum zurückzieht und seine Drehbewegung beendet, so bildet der Strahl in seiner Endstellung ihre andre Grenze, und nicht das Zentrum. Wenn nach einer Lücke von unzeitlicher Ewigkeit eine neue Erhebung des Strahles erfolgt, so gilt für die Anfangs- und Endgrenze der neuen Drehbewegung oder des neuen Prozesses dasselbe; keinenfalls hat die Endstellung des Strahls in dem einen Prozeß einen Einfluß auf die Anfangsstellung in dem andern, sondern beide sind völlig unabhängig voneinander, weil sie in gar keiner synthetischen Beziehung zueinander stehen (K. 101—102, 104—106).

Ebensowenig wie in bezug auf die zeitliche Form der Tätigkeit kann in bezug auf den idealen Gehalt derselben in verschiedenen Prozessen eine synthetische Beziehung bestehen; denn eine solche könnte nur durch Tätigkeit vermittelt werden, und diese hat eine Lücke zwischen den Prozessen. Das Wesen wird durch keinen Prozeß verändert, weil das Wesen ewig sich selbst gleich, unwandelbar und jedem Einfluß der Tätigkeit entrückt ist. Es ist bei Beginn des zweiten Prozesses genau dasselbe, das es bei Beginn des ersten war. Es kann nicht weiser werden, weil es nach der Seite des Logischen schon immer allweise war, nach der Seite des Willens aber ewig gleich unweise bleiben muß. Es kann nichts zulernen, weil das Logische als aktuelle Idee ohnehin schon allwissend war, als untätiges Wesen aber auch kein Wissen hat, das wesentlich Tätigkeit ist. Alles gedächtnismäßige Aufspeichern latenten Wissens für künftigen Gebrauch beruht lediglich auf materieller Anordnung der organischen Teilchen, kann also dem metaphysischen Wesen nicht zugeschrieben werden. Dieses kann auch nicht in seinem Charakter modifiziert werden, sei es, daß man den Charakter des Individuums in dem Organismus, sei es, daß man ihn in der Individualidee sucht;

der erstere fehlt ihm gänzlich, und den letzteren gibt es sich vermittelst der logischen Bestimmung der absoluten Idee erst beim Beginn des Prozesses für die Dauer des Prozesses, so daß es jedenfalls zwischen zwei Prozessen charakterlos ist („Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 108, S. 229, 234—235). Wenn der Wille eine neue Initiative gibt, so ist alles wie beim ersten Prozeß; das Logische muß sich durch Zwecksetzung und Ideeentfaltung am Prozeß beteiligen, und der Zweck muß derselbe negativ-logische sein, wie das erstemal. Gleichwohl folgt daraus nicht, daß jeder folgende Prozeß in allen Einzelheiten genau ebenso verlaufen muß wie jeder vorhergehende; denn es wäre unendlich unwahrscheinlich, daß bei dem teleologischen Spielraum für die Bestimmung der Anfangskonstellation und der Konstanten unter den unendlich vielen stetig ineinander übergehenden Werten zufällig zweimal derselbe blind herausgegriffen werden sollte. Zwei Welten von gleicher funktioneller Gesetzlichkeit, aber mit verschiedenen Konstanten oder verschiedener Anfangskonstellation müssen aber ganz verschieden ausfallen; ja sogar dies gilt schon, wenn einige der von einander unabhängigen Konstanten in beiden Prozessen gleich, andre aber verschieden bestimmt sind, oder wenn in der ursprünglichen räumlichen Verteilung und Anordnung der dynamischen Teiltätigkeiten (Atomkräfte) die Hauptsache dieselbe ist, aber einzelne kleine Abweichungen eintreten. Selbst wenn endlos viele Prozesse einander folgten, würden sie doch alle im einzelnen verschieden sein (K. 495), und der Gedanke, daß jeder dem andern bis aufs Härchen gleichen und seine Vorgänger Zug für Zug wiederholen müßte, ist nicht bloß schauderhaft für jedes gesunde Gefühl, sondern auch seinen Voraussetzungen nach wissenschaftlich unhaltbar.

Ob es mehr als Einen Prozeß geben kann, hängt davon ab, ob der Wille mehr als einmal die Initiative ergreift. Nun folgt so viel zweifellos aus den Prinzipien, daß das Vermögen durch keine Erlebnisse und Zustandsänderungen verändert, verstärkt oder geschwächt, und daß seine Freiheit ihm auf keine Weise beschränkt oder geraubt werden kann. Der Wille besitzt nach dem Ende des ersten Prozesses die unverminderte Kraft und Freiheit, sich von neuem zu erheben, falls es ihm grundloserweise so beliebt. Ob er von dieser Freiheit Gebrauch machen werde oder nicht, darüber können wir nichts aussagen. Wir wissen nur so viel, daß es nur zwei Zustände des Willens gibt, der ruhende und der erregte, daß er sich notwendig in einem von beiden be-

finden muß, daß es aber völlig grundlos zufällig ist, ob er in der Ruhe verbleibt oder sich zum Wollenwollen erhebt. Damit ist der einzige schlechthin zutreffende Fall für die Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung gegeben; weil keinerlei Ursachen unbekannter Art mitspielen, braucht auch nicht, wie bei der Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die objektivreale Sphäre, die in aller Strenge niemals zutreffende Voraussetzung untergelegt zu werden, daß die mitwirkenden veränderlichen Ursachen sich in einer größeren Zahl von Fällen vollständig aufwiegen werden (K. 361—362; U. II, 582—583; „Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil." Bd. 28, Heft 3, S. 293—312).

Die Wahrscheinlichkeit, daß der in Ruhe befindliche Wille sich erheben werde, ist also $= \frac{1}{2}$, und diese Wahrscheinlichkeit ist in jedem Einzelfall unabhängig davon, ob er schon ein- oder mehreremal vorher sich erhoben hatte und wieder zur Ruhe gebracht worden war, oder ob er bis dahin in Ruhe verharrt hatte; denn vergangene Ereignisse können auf den Ausfall zukünftiger keinen Einfluß haben, wenn die letzteren zufällig in dem Sinne sein sollen, daß die Wahrscheinlichkeitsrechnung auf sie anwendbar bleibt. Wenn wir dagegen nach der Wahrscheinlichkeit fragen, daß eine ganze Reihe von n noch ungeschehenen zufälligen, alternativen Vorgängen in ein und demselben Sinne ausfällt, so können wir dieselbe auf $\frac{1}{2^n}$ festsetzen (U. II, 438, 439; K. 362; R. II, 247—248). Diese Wahrscheinlichkeit wächst also stark mit wachsendem n; d. h. es ist keineswegs gewiß, daß unser jetziger Weltprozeß der einzige war, beziehungsweise der letzte sein wird, aber höchst unwahrscheinlich, daß ihm noch eine große Reihe andrer folgen werde, und unendlich unwahrscheinlich, daß die Reihe der noch folgenden sich ins Unendliche erstrecken könnte. Diese Lösung stellt die wissenschaftliche Mitte zwischen der christlichen und indischen Weltanschauung dar, indem sie den Blick weder auf den gegebenen Prozeß einengt, noch sich von einer phantastischen Vervielfältigung desselben blenden läßt.

Es ist schließlich zu erwägen, ob der Ausblick auf eine mögliche Mehrheit von Prozessen das negative Wollen in bezug auf den gegebenen lähmen und die Motivationskraft des negativ eudämonistischen Endzwecks aufheben kann. Dies ist nur für solche Charaktere zuzugeben, die sich weigern, gegen einen Fieberanfall Chinin zu nehmen, weil nach der Heilung dieses Anfalls ja doch keine Sicherheit gegeben sei, daß später einmal eine neue

Fiebererkrankung sich einstelle. Es gibt ja Willensschwache, denen jeder Vorwand zur Beschönigung ihrer quietistischen Passivität gelegen kommt. Der normale Mensch hält sich an den nächsten bestimmt gegebenen Zweck und die ihm vorliegenden Mittel, unbekümmert um etwa später neu auftauchende neue Aufgaben; er zerbricht sich nicht einmal für seine Enkel den Kopf, geschweige denn für die Geschöpfe eines etwaigen künftigen Prozesses, die ebensogut mit ihren Aufgaben fertig werden müßten und könnten, wie wir mit den unsrigen. Wer demnach weiter vorausdenkt, der wird ein genügendes Motiv seiner Willensanspannung darin sehen, die Wahrscheinlichkeit des Weltleids, die jetzt während des Prozesses $=1$ ist, durch die Rückwendung des Wollens in die Potenz auf $\frac{1}{2}$ zu verringern (U. II, 583—585).

6. Die Genesis der Kategorien aus den Prinzipien.

Unter dem Gesichtspunkt der induktiven metaphysischen Erkenntnis bilden die Kategorien einen der Wege, auf welchem wir zu den Prinzipien aufsteigen; unter dem Gesichtspunkt des metaphysischen Prozesses müssen die Kategorien genetisch aus den Prinzipien entspringen. Es dürfte nützlich sein, auf Grund der vorangehenden Erörterungen sich noch einmal kurz zu vergegenwärtigen, wie diese Genesis der Kategorien aus den Prinzipien sich vollzieht. Nähme man die Prinzipien als bereits durch Naturphilosophie und Psychologie sichergestellt an, so könnte man die gedankliche Rekonstruktion der metaphysischen Genesis der Kategorien eine deduktive Ableitung derselben aus den Prinzipien nennen. Es ist aber wohl zu beachten, daß ohne die Heranziehung der erkenntnistheoretischen Kategorienlehre bloß aus der Naturphilosophie und Psychologie zu einer hinreichenden Sicherstellung der Prinzipien nicht zu gelangen ist; man muß eben bei dem bloßen Wahrscheinlichkeitswert der Induktion alle zur Verfügung stehenden Induktionsreihen zusammenschließen, um zu einer Wahrscheinlichkeit von hinreichender Größe zu gelangen. Der genetische Prozeß muß notwendig in umgekehrter Richtung verlaufen sein, wie das von seinen Ergebnissen nach rückwärts aufsteigende Erkennen. Es ist demnach eine unberechtigte, aus der Gewöhnung an deduktive philosophische Systeme stammende Anforderung, daß die Kategorien in ihrem systematischen Zusammenhange, sei es aus den Prinzipien, sei es aus einer obersten Kategorie abgeleitet werden müßten, statt aus der Erfah-

rung aufgenommen und allmählich zu einem „natürlichen System“ geordnet und ausgearbeitet zu werden (K. 248). Es ist aber wohl berechtigt, von der erklommenen Spitze aus noch einen Blick zurückzuwerfen, um zu sehen, wie der aufwärts durchwanderte Weg sich als genetischer Hinabstieg ausnimmt.

Vor und jenseits des Prozesses gibt es keine Kategorien; das ruhende Wesen ist als in sich beziehungslos auch kategorienlos. Wenn wir es trotzdem vermittelst der Kategorien denken, so ist dies eben darum selbstverständlich, weil unser Denken als Tätigkeit schon mit zum Prozeß gehört, und weil es das Wesen überhaupt nicht anders als in seiner, sei es tatsächlichen, sei es bedingungsweisen Beziehung zur Tätigkeit, d. h. als deren Wesensgrund, zu erfassen vermag. Die Kategorien entstehen erst im Logischen, als innerlogische Beziehungen, und zwar erst mit der Betätigung des Logischen, die zugleich logische Determination ist. So ist die Kategorialfunktion von vornherein bestimmt als logische Beziehung des Logischen im Logischen zu etwas Außerlogischem und als logische Determination dieser Beziehung. In bezug auf das Metalogische, die Substanz oder das Subjekt, ist diese Beziehung metalogische Beziehung, die in logischer Hinsicht indifferent ist; im bewußt reflektierten logischen Denken stellt sie sich als Subsistenz und Inhärenz, als die Beziehung zwischen Substanz und Attribut (ewigem Accidens) dar, im unbewußten intuitiv Logischen spielt sie aber keine logische Rolle, sondern bleibt als der selbstverständliche Hintergrund der Wesenheit und Tätigkeit unbeachtet (K. 541). Das Verhältnis der Subsistenz, das die Substanz zu ihren Attributen hat, ist für beide Attribute dasselbe; darum kann die Kategorie der Substantialität nur einfach und nicht doppelt gedeutet werden. Das Verhältnis dagegen, das die Wesenheit zur Tätigkeit hat, ist, weil die Wesenheit selbst in sich zwiespältig ist, ein doppeltes. Das des Logischen zur Tätigkeit heißt Möglichkeit, das des Willens Vermögen; der letzte Grund dieser modalen Kategorien liegt also in dem Verhältnis der beiden attributiven Prinzipien zu ihrer Betätigung. Das gleiche gilt aber auch für die Kategorien der unlogischen Zufälligkeit (Freiheit) und logischen Notwendigkeit (K. 544).

Wichtiger als die Beziehung zum Metalogischen ist für das unbewußte intuitiv Logische seine andre außerlogische Beziehung, die zum Antilogischen, weil sie sofort die logische Determination als Finalität herausfordert, also zur Tätigkeit zwingt. Die Kehrseite der Finalität, das Verhältnis des Mittels zum Zweck und des

früheren Mittelzwecks zum späteren, ist dadurch sofort als Kausalität mitgegeben. So zeigen Finalität und Kausalität zusammen die doppelseitige Beziehungsweise zwischen den aufeinanderfolgenden Momenten im Prozeß an und bilden als Finalkausalität oder Kausalfinalität die logische Determination des Prozesses als solchen. Was an ihnen Determination und Beziehung ist, das ist an ihnen logisch; daß es aber Momente des Prozesses, der zeitlichen Veränderung sind, die aufeinander bezogen und logisch bestimmt werden, darin drückt sich eben der antilogische Gegenstand der logischen Betätigung aus, ohne den das Logische überhaupt zu keiner Betätigung und zu keiner Entfaltung von Kategorien gelangen würde.

Die Zeitlichkeit und Intensität haften an der Form des leeren Wollenwollens oder an dem Unlogischen; aber sie haften an ihm nur als unbestimmte und sind so noch keine Kategorien. Kategorien sind sie erst als bestimmte oder logisch determinierte. Was also an den Kategorien der extensiven und intensiven Quantität unbestimmte Zeitlichkeit und Kraftäußerung ist, das ist an ihnen unlogisch und stammt aus dem unlogischen Prinzip; was aber an ihnen bestimmt ist, das ist logisch und stammt aus dem logischen Prinzip her (K. 68). Dasselbe gilt auch für die Räumlichkeit; sofern sie unbestimmte Extension ist, ist sie unlogisch und stammt aus der Multiplikation der unbestimmten zeitlichen Extension her; sofern sie aber nach der Zahl und Größe ihrer Dimensionen bestimmt ist, ist sie logisch und vom Logischen gesetzt.

Die essentielle, individuierende und phänomenale Sonderung des Wesens und seiner Tätigkeit ist das prinzipielle Urbild der Kategorien des trennenden Denkens; die substantielle Einheit der gegensätzlichen Attribute, die Vereinigung vieler Individuen niederer Stufe zu einem höherer Stufe, das Aufgehobensein der gegensätzlichen phänomenalen Sphären in der metaphysischen und die Verschmelzung der intensiven Quantitätsverhältnisse in eine einheitliche Qualität ist das Urbild der Synthese. Alle Kategorien des reflektierenden Denkens sind schließlich logische Determinationen des Bewußtseinsinhalts, durch welche dessen explizite Beziehungen denen des Prozesses, d. h. den spekulativen Kategorien der Finalität und Kausalität angepaßt werden sollen, wie die Erkenntnislehre dies dargetan hat (K. 343—345). Alle Kategorien müssen in jedem der etwaigen mehreren Weltprozesse in gleicher Weise aus den Prinzipien hervorgehen, weil sowohl

die Prinzipien als auch die Art des Anstoßes in allen Fällen dieselben sind.

So zeigt es sich, daß das genetische Hervorgehen der unbewußten Kategorialfunktionen aus den Prinzipien im Laufe des Prozesses wohl verständlich ist, aber nur unter der Bedingung, daß neben dem Logischen ein koordiniertes Antilogisches und hinter beiden ein Metalogisches besteht. Fehlte das letztere, so sänke die Substantialitätskategorie zur subjektiv-idealen Einbildung herab, obschon alle übrigen Kategorien auch aus dem Logischen und Antilogischen allein ableitbar blieben. Fehlte aber das Antilogische, so käme es überhaupt zu keinem Prozeß, also auch zu keiner Betätigung des Logischen und zu keiner Entfaltung von Kategorien durch dasselbe. Jeder Versuch, aus einem rein logischen Prinzip das System der Kategorien abzuleiten, ist von vornherein mit Unfruchtbarkeit geschlagen und zu sophistischen Scheindeduktionen verurteilt. Denn ohne ein Antilogisches neben sich fehlt es dem Logischen sowohl an einem Anstoß zu seiner Betätigung, als auch an einem Stoff, auf den es seine leeren Formen anwenden könnte; es würde ihm sowohl die Möglichkeit eines Zweckes als auch die der inhaltlichen Selbsterfüllung seiner formalen Leerheit mangeln, zu der es außer dem Zweck auch die unbestimmte Zeitlichkeit und Intensität braucht. In dem Hervorheben dieser Erkenntnis erblicke ich die wichtigste Neuerung meiner Metaphysik, die aber erst in meiner „Kategorienlehre“ (1896) ihren deutlichsten Ausdruck gefunden hat (K. S. XII). Und zwar ist diese Einsicht nicht etwa aus metaphysischen Voraussetzungen deduziert, sondern aus der erkenntnistheoretischen Analyse induziert, insofern nach Abstreifung aller logischen Zutaten von dem Bewußtseinsinhalt nichts übrig bleibt als die intensive und zeitlich extensive Quantität der qualitätslosen Lust- und Unlustgefühle, d. h. Willensaffektionen. Ohne diesen vorlogischen und darum alogischen „Stoff der Empfindung“ hätten selbst in der subjektiv-idealen Sphäre alle logischen Formen nichts, worauf sie sich anwenden könnten, also auch nichts, wodurch sie aus dem Stande der reinen Möglichkeit zur Aktualität gelangen könnten.

VI. Die Unbewußtheit des absoluten Geistes.

1. Der unbewußte absolute Geist.

Wie die Naturphilosophie lehrt, ist die Tätigkeit in der objektiv-realen Sphäre unbewußt, und zwar sowohl die materierende als die organisierende. Die logische Determination, vermittelst deren ein Atom nach Maßgabe aller gleichzeitig auf es einwirkenden Kraftäußerungen die Intensität seiner Kraftäußerung gegen jedes der andern und die positive oder negative Beschleunigung seiner eigenen Bewegung und der der andern für den nächsten Augenblick bestimmt, ist eine viel zu verwickelte, als daß das Bewußtsein des größten Mathematikers, geschweige denn das eines Atoms ihr gewachsen wäre. Ebenso gehen die teleologischen Leistungen der organisierenden Tätigkeit weit über das Maß dessen hinaus, was man von der bewußten Intelligenz niederer Individualitätsstufen erwarten kann. Sowohl die Steigerung der organischen Typen als auch der immer mehr verfeinerte Aufbau der Hilfsmechanismen in den Zentralorganen vollzieht sich völlig unbewußt, wenn auch das Funktionieren der fertigen Hilfsmechanismen mit einem gewissen Bewußtsein in den Individuen niederer Stufe (sowohl in den selbständig lebenden, als auch in den den höheren Individuen eingegliederten) verbunden sein kann. Aber dieses Bewußtsein ist ungeeignet, zu der organischen Vervollkommnung des Gesamtindividuums mitzuhelfen, wenn es auch untergeordnete Motive zum Gebrauch der bereits vorhandenen organischen Einrichtungen und zur Entladung aufgespeicherter Spannkräfte zu geben vermag (U. II, 526—527; „Preuß. Jahrb." Bd. 66, S. 126—129). Dieses relativ unbewußte, d. h. für das Individualbewußtsein höherer Ordnung unbewußte Bewußtsein darf deshalb mit der wahrhaft unbewußten Tätigkeit ebensowenig verwechselt werden, wie das physiologische Unbewußte, d. h. das

mechanische Funktionieren materieller Hilfsmechanismen, die durch unbewußte teleologische Tätigkeit erbaut sind.

Wie die Psychologie und Erkenntnislehre zeigt, ist die subjektiv-ideale Sphäre eine Summe von Individualbewußtseinen, deren jedes nach Form und Inhalt in jedem Augenblick Produkt von Tätigkeiten ist, die als Tätigkeiten nicht in das Bewußtsein mit eintreten, sondern vorbewußt, außerbewußt oder unbewußt bleiben. Das Subjekt dieser unbewußten Tätigkeiten bleibt erst recht unbewußt. Aber sowohl die unbewußten produktiven Tätigkeiten als auch ihr unbewußtes Subjekt werden mittelbar und repräsentativ bewußt durch Abbilder oder Spiegelungen im Bewußtsein, die vom naiven Realisten mit ihren bewußtseinstranszendenten Urbildern verwechselt werden. Jedes Individualbewußtsein spiegelt in sich nur diejenigen Tätigkeiten als die seinigen, die sich auf die Produktion seines Bewußtseinsinhalts beziehen, und nur dasjenige Subjekt als das seinige, welches auf diese seine produktiven Tätigkeiten eingeschränkt gedacht ist. Dieses eingeschränkte unbewußte Subjekt heißt dann das Subjekt dieses Bewußtseins, und dieses genetische Subjekt des Individualbewußtseins wird eben vom naiven Realisten mit seinem bloß gedachten Spiegelbilde im Bewußtsein, d. h. mit dem subjektiv-idealen Ich identifiziert. Die produktiven Tätigkeiten sind schlechthin unbewußt, d. h. unbewußt sowohl für das höchste Individualbewußtsein als auch für alle niederen Individualbewußtseine, die von diesem Organismus umspannt werden, als auch für alle andern Individuen. Die relativ unbewußten, d. h. die in den niederen Bewußtseinen gliedlich umspannter Individuen bewußten Vorgänge sind zwar auch für das Seelenleben, insbesondre für das Gefühlsleben des Individuums höherer Stufe sehr wichtig, wirken aber für dieses nur als zugeleitete äußere Reize und dürfen niemals mit den schlechthin unbewußten produktiven Tätigkeiten verwechselt werden.

Wie endlich die Metaphysik gezeigt hat, ist die unbewußte materiierende und organisierende Tätigkeit der den Bewußtseinsinhalt produzierenden essentiell gleichwertig und geht von demselben Subjekt aus. Die Unbewußtheit dieser Tätigkeit ist ebensosehr Bedingung der Identitätsphilosophie wie ihre Unstofflichkeit und Immaterialität; denn nur aus einer weder materiellen noch bewußten Tätigkeit kann sowohl Materie als auch Bewußtsein, d. h. die doppelseitige Erscheinungswelt entspringen (L. 159; U. II, 594, 463; U. III, S. XXX—XXXI; R. II, 153—155; Pl. 84

bis 87). Alle Tätigkeit, ihre Wesenheit und ihr Subjekt muß nicht viele, sondern Eine sein, und dieses Eine tätige Wesen ist der unbewußte Geist, weil Wille und Vernunft die beiden Seiten seiner Wesenheit, Wollen und logisches Determinieren (Vorstellen) die beiden Seiten seiner Tätigkeit sind (vgl. oben S. 79). Der absolute Geist als solcher, d. h. als substantielles Subjekt, Wesenheit und Tätigkeit, ist unbewußt; nur die Stauungen seiner Teiltätigkeiten werden bewußt in ihrem Widerstreit, aber dieses Bewußtwerden ist ein peripherisch zersplittertes, das nicht die Tätigkeiten selbst, sondern nur die Produkte ihrer Kollisionen betrifft (U. II, 493—496). Der unbewußte Geist ist also nicht etwa des Bewußtwerdens schlechthin unfähig, denn er wird ja fortwährend bewußt in den Individuen, die er setzt; aber dieses Bewußtwerden kommt ihm nur in seinen Erscheinungen, nicht in seinem Wesen und seiner produktiven Tätigkeit zu, und ist nur ein vielheitlich zersplittertes, individuell beschränktes, nicht ein einheitliches, allumfassendes, absolutes (U. II, 497—498). Das absolute Subjekt ist der Träger aller peripherischen Individualbewußtseine samt Form und Inhalt, wie es ihr Produzent ist; aber die Summe aller dieser Bewußtseine, die es trägt, bleibt doch peripherisch, vielheitlich und beschränkt und wächst nicht zu einem einheitlichen Zentralbewußtsein zusammen (K. 66; U. 179). Selbst wenn das geschehen sollte, würde daraus doch kein absolutes Bewußtsein von absolutem Wahrheitsgehalt, sondern nur die Summe aller geschöpflichen Schwächen, Irrtümer und Verblendungen zustande kommen.

Nun wird aber von der theistischen Metaphysik behauptet, daß der absolute Geist außerdem, daß er alle geschöpflichen Bewußtseine durchschaut, auch noch ein eigenes, absolutes Bewußtsein für sich als Schöpfer besitze, und daß für dieses Bewußtsein sowohl die metaphysische Tätigkeit als auch das Wesen und das Subjekt selbst unmittelbar bewußt seien. Wir können aus unmittelbarer Erfahrung natürlich darüber nichts wissen, ob die für alle Geschöpfe unbewußten Momente der metaphysischen Sphäre für ein absolutes Bewußtsein bewußt seien oder nicht. Wenn diese Behauptung aufgestellt wird, so liegt ihre Beweislast dem Behauptenden ob, aber nicht ihre Widerlegung demjenigen, der zu solcher Annahme keinen Grund sieht (U. II, 175). Wir wollen deshalb die für ein absolutes Bewußtsein angeführten Gründe näher betrachten.

2. Die Gründe für die Annahme eines absoluten Bewußtseins.

Die Gründe zerfallen im allgemeinen in theoretische Verstandesgründe und praktische Gefühlsgründe; erstere lassen sich in 5, letztere in 6 Nummern sondern.

1. Wir kennen nur bewußten Geist; wenn also das Absolute Geist sein soll, so muß es bewußter Geist sein.

2. Unbewußte Geistestätigkeit ist eine für unsern Verstand undenkbare und unvorstellbare Hypothese, und deshalb als Erklärungsprinzip unbrauchbar.

3. Unbewußte Geistestätigkeit ist eine sich selbst widersprechende Begriffszusammensetzung, also logisch unmöglich. Jedes Vorstellen schließt das Wissen von dem Vorgestellten und dem Vorstellen, jedes Wollen das Wissen von dem Gewollten und dem Wollen ein. Die Behauptung der Unbewußtheit verneint das, was den wesentlichen Begriffsinhalt des Vorstellens und Wollens ausmacht.

4. Es gibt kein Sein als für ein Bewußtsein; wenn also die Welt noch ein anderes Sein hat als für die von ihm umspannten beschränkten Individualbewußtseine und in diesen, so muß es ein Sein für ein absolutes Bewußtsein sein.

5. Das individuelle Bewußtsein ist uns als Tatsache gegeben; entweder hat es Aseität und ist dann unerklärlich, oder es muß durch ein absolutes Bewußtsein erklärt werden, in dem es seinen Grund hat. Denn die Wirkung kann nicht mehr enthalten als ihre Ursache.

6. Die Zurückführung des bewußten Geistes auf unbewußte Tätigkeiten wäre eine naturalistische Herabwürdigung desselben.

7. Die Verneinung des Bewußtseins im Absoluten wäre eine Herabsetzung desselben durch die Aussage eines Mangels und eine Entgeistigung, die es zum Objekt eines religiösen Verhältnisses ungeeignet machen würde.

8. Das Bewußtsein ist das höchste Ziel geistiger Entwickelung für das beschränkte Individuum, also muß sie dies auch für den absoluten Geist sein.

9. Die Gottebenbildlichkeit der Geschöpfe verlangt, daß das Absolute ihr Urbild in allem Wertvollen und Edlen sei, also auch in bezug auf das Bewußtsein.

10. Das Ideal des Höchsten, Schönsten und Wertvollsten wird in den beschränkten Individuen nicht erreicht; es wäre

aber dem Gefühl unerträglich, wenn es nicht irgendwo realisiert wäre, also muß dies im Absoluten der Fall sein.

11. Die Persönlichkeit des Absoluten wird vom sittlichen und religiösen Bewußtsein als unentbehrlich gefordert; das Selbstbewußtsein ist aber die unentbehrliche Bedingung der Persönlichkeit, und das Bewußtsein die des Selbstbewußtseins.

Diese Gründe sind nun der Reihe nach auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen.

Zu 1. Wenn wir wirklich nur bewußten Geist kennten, so würde daraus keineswegs folgen, daß es keine andre Art des Geistes gebe, als wir grade Gelegenheit gehabt haben, kennen zu lernen. In der Tat ist auch der unbewußte Geist gar nicht ein andrer Geist als der bewußte, sondern derselbe Geist, nur von einer andern Seite betrachtet. Wir kennen ihn unmittelbar nur in seinen peripherischen Hemmungen und Produkten, aber nicht in seiner zentralen Tätigkeit und Produktivität, und verwechseln unsern peripherischen Standpunkt, von dem aus der Geist als vielheitlich zersplitterter und bewußter erscheint, mit dem zentralen Standpunkt des absoluten Subjekts, von dem aus der Geist eine einheitliche und unbewußte Produktivität ist (U. II, 521—522). — Nur der naive Realismus wähnt, daß wir ein unmittelbares Bewußtsein von der geistigen Tätigkeit und dem tätigen Subjekt haben, und daß demgemäß der Geist in der bewußten Tätigkeit eines bewußten Subjekts bestehe. Der naive Realismus und zum Teil auch der transzendentale Idealismus hält das Bewußtsein für eine reale, wirkungsfähige Substanz, die den Bewußtseinsinhalt als ihre Affektionen an sich hat (L. 61—66, 76—86). Nur von solchem Standpunkt aus kann deshalb die Behauptung Plausibilität beanspruchen, daß das Absolute, um Geist sein zu können, bewußte Tätigkeit und bewußtes Subjekt sein müsse. Vom Standpunkt des transzendentalen Realismus aus sehen wir hingegen deutlich, daß wir nur die veränderlichen Produkte als Bewußtseinsinhalt haben, die Tätigkeit und ihr Subjekt aber jenseits des erst von ihnen produzierten Bewußtseins liegen müssen (GE. 82—83, 86—87). Wollte man also die Analogie von unserm Bewußtsein auf das Absolute ziehen, so müßte man annehmen, daß dasselbe ebenfalls nur Produkte einer vorbewußten Geistestätigkeit als Bewußtseinsinhalt habe, während ihm die diesen Inhalt produzierende Tätigkeit und das Subjekt derselben unmittelbar unbewußt blieben und nur mittelbar durch repräsentative Abbilder bewußt würden. Damit zerfiele dann der absolute Geist in

einen unbewußten, aktiven, produktiven und einen bewußten, passiven rezeptiven Teil; die Annahme auch des ersteren wäre keinenfalls zu umgehen. Wenn das Bewußtsein nicht mehr eine Substanz ist, die Affektionen hat, sondern eine Affektion, die von einem hinter ihr liegenden substantiellen Subjekt gehabt wird, so versteht es sich von selbst, daß dieses Subjekt, abgesehen von dieser Affektion, noch nicht bewußt heißen kann.

Zu 2. Die Form der unbewußten Geistestätigkeit können wir vom Standpunkte des peripherischen Bewußtseins allerdings ebensowenig explizite vorstellen, wie die produktive unbewußte Geistestätigkeit aus ihrem zentralen Standpunkte die Form des Bewußtseins vorstellen kann (U. II, 183—184). Wie die letztere die Bewußtseinsform nur implizite als das Bezweckte in den ihnen dienenden Mitteln denkt, so denken wir die Form der unbewußten Geistestätigkeit zunächst nur implizite in ihren Produkten mit, können sie uns aber durch diskursive Reflexion abbildlich explizieren, allerdings nicht positiv und unmittelbar, sondern nur negativ via negationis und mittelbar via eminentiae. Wir wissen erstens, daß die Form der unbewußten Geistestätigkeit nicht bewußt ist, und zweitens, daß sie der Bewußtseinsform in produktiver Hinsicht schlechthin überlegen, also überbewußt ist. Außerdem können wir sekundäre positive Bestimmungen für die Form der unbewußten Geistestätigkeit angeben wie: übersinnlich, konkret, intuitiv, in Eins schauend, logisch determinierend, ideell antizipierend, realisationsmächtig usw. Endlich wissen wir, daß die so bestimmte Form auf einen geistigen Inhalt angewandt wird, der wesentlich derselbe wie der unseres Bewußtseins ist, sogar bis herunter auf die Anschauungsformen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, daß ihm dagegen alles Sinnliche, Qualitative und Abstrakte und das diskursive Auseinanderfließen in schwankende Reflexionen fehlt (U. II, 527—528; „Phil. Monatshefte“ Bd. 28, S. 7—9). Sowenig die unbewußte Geistestätigkeit dadurch, daß sie die Bewußtseinsform nicht vor ihrer peripherischen Realisation explizite vorzustellen vermag, gehindert wird, dieselbe implizite final zu antizipieren und zu produzieren, ebensowenig wird das Bewußtsein dadurch, daß es die Form der unbewußten Geistestätigkeit nicht positiv und unmittelbar zugleich vorzustellen vermag, behindert, dieselbe insoweit klar und deutlich zu denken, wie es für ein hypothetisches Erklärungsprinzip nötig ist.

Zu 3. Es ist zuzugeben, daß alle Arten Gefühle und viele Arten der Vorstellung, nämlich Empfindung, Anschauung, Begriff,

Wahrnehmung, Erinnerung, Phantasma, als unbewußte unmöglich sind, und daß die ruhenden Gedächtnisspuren zwar unbewußt, aber auch keine Vorstellungen, sondern molekulare Lagerungsverhältnisse materieller Teilchen sind. Wenn es eine unbewußte Art der Vorstellung gibt, so ist es sicher, daß sie nicht unter den uns aus der Erfahrung bekannten vorkommen kann, weil diese alle bewußt sein müssen, um erfahrbar zu sein („Phil. Monatshefte" Bd. 28, S. 1—7). Für unser Bewußtsein ist es ganz richtig, daß es kein Vorstellen in ihm ohne bewußtes Wissen von dem Vorgestellten gibt, aber es ist eine durch nichts begründete petitio principii, daß dieses Merkmal für alles Vorstellen gelten müsse, und daß eine Art des Vorstellens, die dieses Merkmals (der Bewußtheit) ermangele, sich selbst widerspreche. Nur wer „Vorstellung" und „bewußte Vorstellung" bereits identifiziert hat, kann behaupten, daß „unbewußte Vorstellung" ein sich selbst widersprechender Begriff sei, weil „unbewußte bewußte Vorstellung" dies in der Tat ist. — Vom Wollen gilt das gleiche, wenn man Wollen und bewußtes Wollen identifiziert hat und jeder Realisationstendenz die Bezeichnung Wollen verweigert, die nicht mit dem Bewußtsein des Erstrebten verbunden auftritt. Verallgemeinert man dagegen den Begriff Wollen so, daß er jedes Streben, Begehren, Kraftäußerung, conatus, nisus, impetus umspannt, dann pflegt auch die Behauptung zu verschwinden, daß ein unbewußtes Wollen in sich widerspruchsvoll sei. Man gibt dann zwar das unbewußte Wollen zu, fährt aber vielfach fort, das unbewußte Vorstellen für widerspruchsvoll und unmöglich zu erklären. Diese Stellungnahme scheitert aber schon daran, daß Wollen und Vorstellen in unlösbarer Einheit miteinander stehen, daß sie also als Seiten der produktiven Geistestätigkeit ebenso beide unbewußt sein müssen, wenn die eine es ist (L. 156—157), wie sie im produzierten Bewußtsein beide in dessen Inhalt eingehen, das Wollen durch seine Affektionen, das Vorstellen durch deren Ordnung und synthetischen Aufbau. — Daß das bewußte Vorstellen und Wollen nicht bloß ein Wissen vom Vorgestellten und Gewollten, sondern auch vom Vorstellen und Wollen mit sich führe, diese Behauptung ist geradezu falsch. In jedem Augenblick des Bewußtseins steht die gegenwärtige Form und der gegenwärtige Inhalt in unlösbarer Einheit miteinander; soll auf die Form als solche im Gegensatz zum Inhalt, d. h. auf die Form als eine vom Inhalt abgelöste und dem Inhalt gegenübergestellte reflektiert werden, so kann diese Re-

flexion sich nur in einem zweiten, späteren Bewußtseinsakt vollziehen, in welchem wiederum seine Form und sein Inhalt untrennbar vereint sind (GE. 79—80). — Das Wollen und das Vorstellen als Tätigkeiten oder als Seiten der Tätigkeit sind beide gleich unbewußt, und nur ihre Affektionen und Produkte fallen ins Bewußtsein; das Schreiten des Geistes entzieht sich dem Blicke, der nur die Fußstapfen seiner Schritte im Bewußtsein schaut (U. II, 45—51).

Zu 4. Daß es kein Sein gibt als für ein Bewußtsein, ist das Grunddogma des transzendentalen Idealismus; wenn es richtig wäre, so wäre auch die Folgerung richtig. Aber dieses Grunddogma ist so wenig richtig, daß vielmehr sein Gegenteil wahr ist: Sein hat nur dasjenige, was nicht für ein Bewußtsein ist, nämlich einerseits das bewußtseinstranszendente objektiv-reale Sein, andrerseits das Bewußtsein selbst als Einheit von Form und Inhalt. Von diesem kann man nicht mehr sagen, daß es für das Bewußtsein sei; denn diese Aussage gilt nur für den Inhalt des Bewußtseins, der für die Form des Bewußtseins ist, aber nicht für das Ganze des Bewußtseins, welches dasjenige, was nur für es ist, als Moment seiner selbst in sich hat. Wo naiver Realismus und transzendentaler Idealismus unter der Bezeichnung „erkenntnistheoretischer Monismus" unkritisch ineinanderfließen, da wird von dem ersteren der Glaube an die unmittelbare Erfassung der Tätigkeit und des Ich durch das Bewußtsein, von dem letzteren der Glaube an die Unmöglichkeit eines Seins außer für das Bewußtsein entlehnt. Damit ist dann der günstigste Boden für die Übertragung des Bewußtseins auf das Absolute und die Definition der Welt als des absoluten Bewußtseinsinhalts gegeben. Aber die Erkenntniskritik, die zum transzendentalen Realismus führt, läßt von diesem Boden nichts übrig.

Zu 5. Der Satz, daß in der Wirkung nichts anderes enthalten sein könne als in der Ursache, hebt den Begriff der Kausalität auf, indem er die Wirkung mit der Ursache (sei es als ganzen, sei es mit einem Teil derselben) identisch setzt und die Veränderung leugnet. Kausalität ist nur da, wo Veränderung, d. h. in der Wirkung etwas anderes ist als in der Ursache. Die Behauptung, daß Bewußtsein nur aus Bewußtsein entspringen könne, ist nicht besser begründet als die, daß Feuer nur aus Feuer entspringen könne, daß also der aus Stahl und Stein hervorspringende Funke schon vorher als Feuerfunke in einem von beiden unsichtbar dringesteckt haben müsse (U. II, 182—183). Wie das Feuer durch

Reibung oder Stoß aus Dunklem und Kaltem, so kann auch das Bewußtsein durch Tätigkeitswiderstreit aus Unbewußtem hervorgehen.

Zu 6. Das Widerstreben gegen jeden Versuch einer naturalistischen Erklärung des bewußten Geistes ist durchaus berechtigt, gleichviel ob dieser Naturalismus in monistischer oder pluralistischer, in materialistischer oder hylozoistischer Gestalt, als mechanische oder dynamische Weltanschauung auftritt. Der Geist in uns hat das durchaus richtige instinktive Gefühl, daß er etwas Höheres, Edleres und Vornehmeres ist als alle Naturstoffe, Naturkräfte und mechanischen Bewegungen, wenn er auch auf ihrem Boden erwachsen ist und sich erhält. Der Ursprung des bewußten Geistes aus unbewußtem Wesen und unbewußter Tätigkeit darf also keinenfalls in irgendwelchem Sinne naturalistisch verstanden werden (U. II, 175—176). Es ist aber auch ein bloßes Mißverständnis von theistischer Seite, daß der konkrete Monismus des unbewußten absoluten Geistes ein Naturalismus sei, dem das entgegengesetzte Mißverständnis von naturalistischer Seite gegenübersteht, als ob er ein obskurantischer Mystizismus sei. Zu diesem Irrtum hat die geschichtliche Tatsache beigetragen, daß bisher der Pantheismus nur als abstrakter Monismus und als Naturalismus aufgetreten ist, und daß man den Pantheismus der Philosophie des Unbewußten, die offenbar kein abstrakter Monismus ist, irrtümlich für Naturalismus hielt, bloß weil eine dritte Form des Pantheismus noch nicht bekannt war. Nun hat aber der abstrakte Monismus kein reelles Pan, und der Naturalismus keinen Theos, so daß jedem von ihnen eines der beiden Glieder fehlt, deren Verhältnis erst den Pantheismus ausmacht. Nur der konkrete Monismus hat sowohl ein reelles Pan als auch einen Theos; er allein ist also echter und wahrer Pantheismus, eben darum, weil er ebensowenig Naturalismus wie abstrakter Monismus ist. Ihm ist die Natur bloß ein untergeordnetes Mittel des unbewußten Geistes für den Zweck des bewußten Geistes, als solches aber auch unentbehrlicher Durchgangspunkt vom unbewußten zum bewußten Geist. Diese Stellung aber, die keine besonnene Weltanschauung der Natur wird streitig machen wollen, bedeutet keineswegs einen naturalistischen Ursprung des bewußten Geistes, sondern seine natürlich vermittelte Entfaltung aus dem unbewußten Geist (U. I, S. XVIII, U. II, 516; vgl. oben S. 79).

Zu 7. Die scholastische Grille, daß das Absolute der Inbegriff aller Realitäten, d. h. aller möglichen Bejahungen von Prädikaten, und dadurch aller Vollkommenheiten sein müsse, darf wohl als

veraltet gelten. Wenn wir ein bestimmtes Prädikat dem Absoluten absprechen zu müssen erkennen, so steckt die Negation nicht im Absoluten, sondern in unserm Denken und negiert nicht eine objektive Realität oder Vollkommenheit, sondern einen subjektiven Irrtum über die positive Beschaffenheit des Absoluten. Solange man gar nicht an die Möglichkeit eines unbewußten Geistes dachte und demgemäß „Geistigkeit" mit „bewußter Geistigkeit" identifizierte, mußte die Verneinung des Bewußtseins im Absoluten allerdings mit der Verneinung seiner Geistigkeit, d. h. mit einer Entgeistigung und Herabsetzung desselben gleichbedeutend scheinen. Solange man unter unbewußter Geistigkeit nur an eine unterbewußte, dumpfe, blinde, triebartige, tierisch-pflanzliche Lebendigkeit dachte, mußte ebenfalls ein unbewußtes Absolute als ein minder geistiges, herabgesetztes gelten. In beiden Fällen hörte ein solcher Begriff des Absoluten auf, zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses geeignet zu sein. Wenn aber der Begriff des unbewußten Geistes als der eines überbewußten, allwissenden, allweisen und allmächtigen Absoluten gedeutet wird, so wird es unzulässig, die von einem ganz andern Begriffe geltenden Vorwürfe bloß um einer Namensgleichheit willen auf diesen zu übertragen. Die Erhebung des absoluten Geistes von einem bewußten zu einem überbewußten (U. II, 176—177, 186; Pl. 102—103) kann seine Geistigkeit nur erhöhen und ihn zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses nur noch geeigneter machen, d. h. ihn nicht entgeistigen und entgöttlichen, sondern ihn nur noch mehr vergeistigen und vergöttlichen.

Zu 8. Ohne Zweifel ist das Bewußtsein für jedes beschränkte Individuum höchst wichtig und wertvoll; denn da wir nur eine bewußte, mittelbare, abbildliche Erkenntnis von der Welt haben, so müssen wir diese einzige uns zu Gebote stehende Erkenntnisweise möglichst erweitern und vertiefen, um uns selbst von andern unterscheiden, uns selbst behaupten und unsere Aufgabe in der Welt erfüllen zu können. Es ist aber irrtümlich, diesen relativen Wert, den das Bewußtsein für uns in bezug auf unsre Stellung in der Welt hat, auf das Absolute zu übertragen. Denn dieses hat ja schon vor allem Bewußtsein und ganz unabhängig von solchem eine überbewußte, unmittelbare, urbildliche, allumspannende, schöpferische oder produktive Erkenntnis der Welt, die unsrer zerstückten, mühselig tastenden bewußten Erkenntnis unermeßlich überlegen ist. In dieser unbewußt-überbewußten Erkenntnis besitzt das Absolute bereits alles, was eine noch so

weit fortgesetzte Erweiterung und Vertiefung der bewußten Erkenntnisweise uns nur irgend noch verschaffen kann, ja sogar weit mehr. Es bedarf keiner Unterscheidung seiner selbst von andern, um sich selbst zu erhalten und gegen andre zu behaupten, und erfüllt seinen selbstgesetzten Zweck vermittelst seiner überbewußten Allweisheit und Allmacht auch ohne alles Bewußtsein. Soweit aber Bewußtsein erforderlich ist, um seinen Zweck zu erreichen, läßt es ja eben das geschöpfliche Bewußtsein als Mittel entstehen, braucht also nicht noch nebenher ein eigenes absolutes Bewußtsein als zweites Mittel zu demselben Zweck (U. II, 177 bis 178; „Preuß. Jahrb." Bd. 78, S. 177—178).

Zu 9. Der Glaube an die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist in einer Zeit entstanden, wo die Gottesvorstellung noch durchaus anthropomorphisch und anthropopathisch war, und ist in buchstäblichem Sinne nur so lange aufrecht zu erhalten, wie diese Gottesvorstellung unangefochten bleibt. Heute kann unter der Gottebenbildlichkeit des Menschen nur dies verstanden werden, daß der Mensch dem Schöpfer ähnlicher ist als irgend eines seiner Mitgeschöpfe, die wir kennen, weil er das geistigste von allen ist. Daß alles Anthropopathische abgestreift werden muß, wenn auf Grund der Gottebenbildlichkeit des Menschen Rückschlüsse von seinem Geiste auf den Schöpfergeist gemacht werden sollen, darüber ist heute kein Streit mehr (R. II, 143—145). So z. B. darf beim Rückschluß von der menschlichen Erkenntnisweise keinenfalls die sinnliche, abstrakte, diskursive, reflektierende, repräsentative, abbildliche, zerstückelte Beschaffenheit derselben auf die absolute übertragen werden. Es muß bei jedem einzelnen Prädikat der menschlichen Erkenntnis, das in Frage kommt, nach sachlichen Erwägungen untersucht werden, ob es auf die absolute Erkenntnisweise übertragbar ist, oder ob es als anthropopathisch von ihr ausgeschlossen werden muß. Aber keinenfalls kann der Glaube an die Gottebenbildlichkeit im allgemeinen diese Untersuchung bei irgendeinem besonderen Prädikat ersparen, am wenigsten bei dem der Bewußtheit, das mit denen der Sinnlichkeit, Abstraktheit, Diskursivität, Reflexion und fragmentarischen Abbildlichkeit fast unlöslich verknüpft scheint („Preuß. Jahrb." Bd. 78, S. 377).

Zu 10. Es ist ein Irrtum, daß das Ideal dessen, was dem Menschen aus seinem Gesichtspunkt als das Wertvollste erscheint, irgendwo wirklich sein müsse. Das Ideal ist eine bloße Fiktion der subjektiven Phantasie, die das Unwirkliche und in der Wirk-

lichkeit Unmögliche sich als Ziel seines Vervollkommnungsstrebens aufstellt und vorhält. Das Ideal ist also auch für den Menschen bloß Asymptote der Annäherung; als erreichbares und realisierbares würde es sofort aufhören, „Ideal" zu sein. Die Verwirklichung des menschlichen Ideals im Absoluten anzunehmen (L. 161—162), bedeutet in bezug auf das Ideal keine Werterhöhung oder Motivationskräftigung, für das Absolute aber eine anthropopathische Herabziehung in die, bloß idealisierte, Menschlichkeit. Die unbewußte absolute Idee steht als Einheit des Möglichen und Notwendigen ebensosehr über dem Ideal wie über der Wirklichkeit; die unbewußte absolute Geistestätigkeit aber schließt als Einheit des Wollens und der Idee sowohl die überidealische Idee als auch ihre stetige Verwirklichung in sich (L. 156). Im Absoluten die Verwirklichung des sittlichen und des ästhetischen Ideals zu suchen, ist eins so verkehrt wie das andre, da es entweder das Absolute in die Relativität der Bedingungen des menschlichen Handelns und der menschlichen Sinnlichkeit herunterzieht, oder aber das Gute und Schöne aller Konkretheit beraubt und sie zu unfaßbaren abstrakten Schemen verflüchtigt (B. 128—130; Ae. II, 24—26, 464, 471; Ae. I, s. Sachregister unter „Idealismus, abstrakter ästhetischer").

Zu 11. Es ist richtig, daß die Persönlichkeit das Selbstbewußtsein und dieses das Bewußtsein voraussetzt. Es kann wohl Bewußtsein ohne merkliches Selbstbewußtsein (z. B. beim theoretischen oder ästhetischen selbstvergessenen Versunkensein in das Objekt) und Selbstbewußtsein ohne Persönlichkeit (z. B. in den Tieren) geben, aber nicht umgekehrt. Dies ist auch die allgemeine Ansicht, und die wenigen, die davon abweichen, stützen sich auf eine unrichtige und unhaltbare Bedeutung der Worte Bewußtsein und Persönlichkeit (St. 220—226; Sch. 216—220). Wäre also die Persönlichkeit eine unumgängliche Forderung im Absoluten, so wäre es auch das Selbstbewußtsein und das Bewußtsein. Die Persönlichkeit des Absoluten ist in der Tat eine unentbehrliche Forderung des sittlichen und religiösen Bewußtseins für so lange, als keine Wesenseinheit zwischen Gott und Mensch, sondern eine substantielle Verschiedenheit beider angenommen wird. Da muß notwendig ein gemütliches Liebesverhältnis zwischen beiden als Ersatz der funktionellen Identität von Gnade und Glaube dienen, und da ein solches nur zwischen zwei Personen möglich ist, die sich als Ich und Du einander gegenüberstehen, so muß das Absolute, um Gott, d. h. Objekt

eines religiösen Verhältnisses sein zu können, notwendig Persönlichkeit haben (R. II, 145—146, 155—156). Aber dieses Motiv für die Annahme der Persönlichkeit ist nur so lange wirksam, wie vor dem Problem der Theodizee, das auf dieser Voraussetzung unlösbar ist, die Augen geschlossen werden (B. 638—641). Sobald die Einsicht in die Wesensidentität von Gott und Mensch und die Immanenz des ersteren im letzteren zum Durchbruch gelangt ist, hört das ethische und religiöse Bedürfnis nach der Persönlichkeit des Absoluten vollständig auf. Diese Annahme wird dann vielmehr zu einem Hindernis und einer Störung des religiösen Verhältnisses, und grade die Unpersönlichkeit Gottes wird nunmehr zum Postulat des religiösen Bewußtseins (B. 349 bis 350; R. II, 156—161).

Hiernach kann von allen Gründen, die gegen die Unbewußtheit des Absoluten und damit indirekt für seine Bewußtheit bisher geltend gemacht worden sind, keiner als stichhaltig gelten. Wir haben nun zu prüfen, ob es nicht auch Gründe gibt, die gegen seine Bewußtheit und dadurch indirekt für seine Unbewußtheit sprechen.

3. Die Gründe gegen die Annahme eines absoluten Bewußtseins.

1. Alles uns bekannte Bewußtsein ist an Materie gebunden; die Materie ist Bedingung der Bewußtseinsentstehung, wenn auch nicht zureichende Ursache derselben. Auch das Bewußtsein des Traumes, des Irrsinns, des künstlichen und spontanen Somnambulismus und des (spiritistischen) Mediumismus ist durch das Funktionieren menschlicher Zentralorgane bedingt und an sie gebunden, mögen es nun andre Teile des Zentralnervensystems sein, die ihm zugrunde liegen, als die, die dem wachen Zentralbewußtsein dienen, oder mögen es dieselben sein, die sich nur in einem andern physiologischen oder pathologischen Zustande befinden (Pr. 262 bis 273). Nicht das Vorstellen, wohl aber das bewußte Vorstellen ist durch Materie bedingt (U. II, 16—28). Ein leibfreies Individualbewußtsein gehört ins Bereich der Fabel und widerspricht der Vermittelung der Individuation durch die Materie (U. II, 27—28, 468—469, 178; M. II, 550—570).

2. Alle höheren Leistungen des Bewußtseins beruhen auf dem Gedächtnis, insofern die Apperzeption eine Eingliederung neuer Eindrücke in erinnerte Vorstellungsreihen ist, und die Assoziation und Reflexion über die vorgefundenen Bestandteile des augen-

blicklich gegebenen Bewußtseinsinhalts hinausgreift. Das Gedächtnis beruht aber auf der Fähigkeit der Materie, Eindrücke so in sich aufzunehmen, daß die Wiederholung der gleichen Funktion erleichtert wird. Diese Eigenschaft kann die Materie nur dann besitzen, wenn sie sich in einem zähflüssigen Aggregatzustande und in sehr verwickelter chemischer Zusammensetzung befindet (Plasma). Deshalb können materielle Teilchen im starren, ganz flüssigen oder gasförmigen Zustand kein Gedächtnis vermitteln. Alle Individuen niederer Stufe unterhalb des Plasmamoleküles können deshalb wohl Bewußtsein, aber kein Gedächtnis, wohl Perzeption, aber keine Apperzeption und assoziative Reflexion haben. Dasselbe müßte für alle Gruppierungen derselben gelten, insoweit die Art der Gruppierung ausreichen sollte, um durch Leitung ein Gesamtbewußtsein zustande zu bringen. Selbst wenn es ein durch die Weltluft oder den Weltäther vermitteltes Bewußtsein des Universums gäbe, könnte dieses doch kein Gedächtnis, keine Apperzeption und keine assoziative Reflexion haben, sondern würde ein bloßes Sammelbassin für die ihm gleichzeitig von allen Seiten zuströmenden Perzeptionen sein. Es würde deshalb in seiner theoretischen und motivatorischen Leistungsfähigkeit tief unter dem Hirnbewußtsein eines beschränkten Individuums stehen, das ja grade darin seine Bedeutung hat, auch solche Vorstellungen fassen und zu ihrem Auftauchen den Anstoß geben zu können, die nicht durch die Perzeption gegenwärtiger äußerer Eindrücke gegeben sind.

3. Eine Bewußtseinseinheit zwischen Eindrücken, die auf verschiedene materielle Teile wirken, kann nur unter der Bedingung entstehen, daß die Leitung ausreichend gut ist, um die innere Schwelle zu überschreiten. Erfahrungsmäßig ist nur eine Plasmaleitung (durch graue Nervenmasse, z. B. Achsenzylinder einer Nervenfaser) ausreichend, um die innere Leitungsschwelle verschiedener Zentralorgane zu überschreiten (U. II, 62—64); dagegen ist die Leitung durch Äther oder andre Medien nur unter besonderen Ausnahmeumständen dazu imstande, wenn die Bewußtseinsschwelle durch sensitive Hyperästhesie des Zentralorgans ungewöhnlich herabgesetzt ist (Telepathie, suggestion mentale, Vorstellungsübertragung). Da nun die Bewußtseinsschwelle mit der Individualitätsstufe steigt und aus teleologischen Gründen steigen muß, so würde eine Individualität höherer Ordnung als der Mensch auch eine höher belegene Bewußtseinsschwelle haben müssen, die allerhöchste also ein Zentralbewußtsein des Universums. Für ein

solches wäre demnach die Leitung durch Äther oder sonstige unorganische Medien noch weniger ausreichend als für den Menschen, um die Eindrücke verschiedener Gehirne in Ein Bewußtsein zusammenzufassen. Wäre, wie Newton annimmt, der Äther das Sensorium des Absoluten, so müßte erst das Gesetz der Schwellensteigerung mit der Individualitätsstufe beim Absoluten einen Bruch und eine Umkehrung erfahren, bevor man annehmen könnte, daß auf diesem Wege materieller Leitung eine Zusammenfassung des Inhalts aller Einzelbewußtseine im absoluten Bewußtsein stattfinden könne („Sphinx" 1891, Juni, S. 322—330; U. III, 108 bis 109; „Briefwechsel zwischen Fechner und Preyer", Hamburg u. Leipzig, L. Voß 1890, S. 101, 107, 122—126; Ps. 325—327; M. II, 264—267).

4. Wenn es ein leibfreies Bewußtsein gäbe, so würde dasselbe ebenfalls des Gedächtnisses und aller mit ihm verknüpften Vorzüge entbehren müssen, wenn nicht die beständige Gegenwart aller jemals erlebten Bewußtseinsinhalte in ihm ein Chaos ohne Sinn, Ordnung und Verständlichkeit hervorbringen sollte (Pr. 273—275, 224—225). In einem leibfreien absoluten Bewußtsein müßte jede auftauchende Erinnerung sofort vom Willen realisiert werden, also die Gegenwart des Weltprozesses durch ungehöriges Hineinplatzen der Vergangenheit stören (Fr. 133; R. II, 141). Wer diese Folgerung abwehren will, kann es nur, indem er die funktionelle Einheit von Wollen und Vorstellen im Absoluten aufhebt und die doppelseitige Tätigkeit der doppelseitigen Essenz in zwei getrennte Tätigkeiten zweier gesonderter Essenzen zerspaltet und gegeneinander verselbständigt. Denn nur unter dieser Bedingung kann ein Vorstellen im Absoluten angenommen werden, das nicht sofort vom Wollen realisiert, d. h. schöpferisch produziert und in die phänomenale weltliche Existenz hineingestellt würde (Fr. 134). Wenn der Wert des absoluten Bewußtseins wesentlich darin gesucht wird, zum Selbstbewußtsein und durch dieses zur Persönlichkeit zu führen, so würde ein absolutes Bewußtsein ohne Gedächtnis wertlos sein, weil doch nur die zusammenfassende Erinnerung aller erlebten Bewußtseinsaugenblicke zur Reflexion auf das Subjekt der eigenen Tätigkeit und auf dessen persönliche Beständigkeit führt (U. II, 60—61; Fr. 131—133).

5. Das Bewußtsein kann nicht durch graduelle Steigerung zu einem absoluten Bewußtsein emporgeschraubt werden. Das Bewußtsein als Form hat keine Grade; es ist oder ist nicht. Alles, was als Gradunterschied der Bewußtseinsform erscheint, fällt schon

in den Inhalt als Armut und Reichtum, Unklarheit und Klarheit, Verworrenheit und Deutlichkeit, Schwäche und Stärke der Empfindung (U. II, 51—60). Jede Steigerung des Bewußtseinsinhalts mit der Individualitätsstufe steigert die Sinnlichkeit, Abstraktheit, Diskursivität und Reflektiertheit desselben, entfernt ihn also immer mehr von der absoluten Idee als einer übersinnlichen, konkreten, simultanen und unmittelbaren intellektuellen Anschauung („Sphinx" 1891, Juniheft, S. 328). Könnte die Steigerung des Bewußtseins ins Unendliche fortgesetzt werden, so wäre das Ergebnis das absolute Unbewußtsein, weil alles, was die Eigentümlichkeit des Bewußtseins ausmacht, in endlichen Relationen besteht und mit der Aufhebung dieser Relativität in die Absolutheit verschwinden müßte. Das übrig bleibende absolute, substantielle Wissen wäre dann ein lauteres, unmittelbares, blindes, nicht wissendes, nicht bewußtes, bewußtloses Wissen, das von der unbewußten absoluten Idee oder der intellektuellen Anschauung nicht mehr verschieden wäre (Sch. 34—51). Wenn aber doch bei der Verabsolutierung des Bewußtseins die Form des Bewußtseins verloren geht, so braucht man auch nicht mehr den in sich widerspruchsvollen Umweg durch die Verunendlichung der endlichen Bewußtseinsform und die Verabsolutierung ihrer Relativität (U. II, 179). So wenig die unbewußte Tätigkeit durch Hinabsteigen zu minder bewußten Weisen der Tätigkeit zu erreichen ist (U. II, 524—527), ebensowenig darf man den Weg zu ihr in unendlicher Steigerung der bewußten Tätigkeitsweise suchen, sondern muß damit beginnen, womit dieser Weg endet, nämlich mit dem Abstreifen der Bewußtseinsform. Eine besonnene Theologie wird ebenso wie die theistische Philosophie bereitwillig zugeben, daß wir weder das uns bekannte menschliche Bewußtsein auf Gott übertragen, noch uns von einem absoluten schrankenlosen Bewußtsein eine deutlichere positive Vorstellung machen können als von der unbewußten überbewußten Geistestätigkeit. Die erstere hat also vor der letzteren nichts voraus als das Anklammern an das Wort Bewußtsein und seine gewohnheitsmäßige Verknüpfung mit dem Worte Geist; dieses Festhalten an überkommenen Denkgewohnheiten muß aber teuer bezahlt werden, nämlich mit dem Widerspruch.

6. Alles bewußte Erkennen beruht auf Perzeption und Apperzeption, die der absoluten Geistestätigkeit beide fehlen müssen; deshalb kann in ihr kein bewußtes Erkennen sein, sondern nur unbewußtes Vorstellen oder Wissen oder Denken

(„Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit." Bd. 113, S. 10). Die Apperzeption oder die Wiedererkennung und Einordnung des Perzipierten in feste Vorstellungsmassen und Begriffsreihen des Gedächtnisses muß (wie schon bei No. 2 bemerkt) fehlen, wo das Gedächtnis fehlt, und wo es keine Fähigkeit zur Abstraktion (Begriffsbildung) und diskursiven Reflexion (Vergleichung der Vorstellungen und Begriffe miteinander) gibt. Die Perzeption vor allem Formiertwerden durch unbewußte synthetische Intellektualfunktionen ist Lust- oder Unlustempfindung, d. h. Willensaffektion. Sie setzt also ein Affiziertwerden von außen, ein Bestehen des Affizierenden vor dem Zustandekommen der durch das Affizieren vermittelten Vorstellung voraus; das ist aber im absoluten Geist, der nichts außer sich hat, unmöglich. Die Perzeption als bewußtes Phänomen ist schlechthin rezeptiv und passiv; denn was an ihr Aktivität und Produktivität zu sein scheint, das liegt bereits jenseits und vor dem Bewußtsein in der die Perzeption erzeugenden unbewußten Tätigkeit, die selbst wieder bloße gesetzmäßige Reaktion auf den Eindruck von seiten der sie affizierenden Tätigkeit ist (R. II, 146—148). Im absoluten Geiste als solchen aber ist alles Aktivität und Produktivität, so daß für Rezeptivität und Passivität gar kein Platz übrig bleibt. Beim Geschöpfe ist die produktive Tätigkeit auf die Gruppierung des rezeptiv Perzipierten, beim Schöpfer auf die schöpferische Idee selbst gerichtet (R. II, 147—148). Beim Geschöpfe bezieht sich das Wissen auf die intellektuell verknüpften Willensaffektionen, die ihm von außen her aufgezwungen sind, beim Schöpfer auf die logisch ideale Determination des spontanen schöpferischen Wollens selbst. Daß die bewußte Perzeption organisch und materiell vermittelt sein muß, ist nur ein Grund mehr, sie vom Absoluten auszuschließen; aber auch dann, wenn dies nicht der Fall wäre, müßte sie doch vom Absoluten ausgeschlossen bleiben, schon allein darum, weil Passivität und Rezeptivität von ihm ausgeschlossen sind.

7. Das bewußte Erkennen ist ein abbildliches, nachbildliches, ektypisches, repräsentatives, mittelbares Erkennen, gibt nur eine ebensolche Wahrheit und liefert nur eine transzendentale Objektivität, d. h. eine solche, deren Objekte auf ein bewußtseinstranszendentes Sein transzendental bezogen sind. Das absolute Wissen der absoluten Tätigkeit hat dagegen kein Sein außer sich, auf das es seinen Inhalt beziehen könnte, sondern setzt erst durch ihn alles Sein; es ist deshalb urbildliches, archetypisches, produk-

tives, unmittelbares Vorstellen, das mit dem Schaffen in Eins fällt. Das Weltbild eines absoluten Bewußtseins wäre numerisch verschieden von der Welt selbst; das Weltbild des unbewußten absoluten Geistes ist die Welt selbst, sofern es von der thelisch-dynamischen Seite der absoluten Tätigkeit stetig realisiert wird (vgl. oben S. 50—51; R. II, 141—143; L. 168—169; Kn. 248 bis 252, 42—43, 49). Wenn der absolute Geist ein eigenes absolutes Bewußtsein und in ihm ein bewußtes Weltbild hätte, in welchem sich ihm die Welt noch einmal abbildlich spiegelte, so müßte auf Grund der Einheit der vorstellenden und realisierenden Tätigkeitsseite im Absoluten dieses reflektierte Weltbild ebenfalls realisiert, also neben der bereits geschaffenen Welt noch eine zweite ihr ganz gleiche geschaffen werden. Wenn sich dann auch diese wieder in das absolute Bewußtsein hineinreflektierte, so müßte auch dieses Vorstellungsbild wieder realisiert werden und so fort ins Unendliche. Dieser unendlichen Vervielfältigung der Schöpfung durch Reflexion des Geschaffenen ins absolute Bewußtsein ist nur zu entgehen, wenn man gleich die erste Reflexion leugnet, d. h. bei der noch unbewußten Weltidee stehen bleibt, deren Realisation die wirkliche Welt liefert.

8. Keine Tätigkeit ohne „Gegenwurf" (Jakob Böhme) kann sich selber offenbar oder bewußt werden, denn sie verpufft ins Leere (M. II, 66, 83—86). Wenn nun der Gegenwurf in der geschaffenen Welt oder materiellen Natur nach dem bisher Angeführten für den absoluten Geist als solchen nicht gefunden werden kann und außer dem von ihm Geschaffenen nichts ist, so muß er in ihm selbst gesucht werden. Eben dahin wurde der Theismus durch die Erwägung gewiesen, daß das absolute Bewußtsein, wenn es einmal der Inbegriff des Vollkommensten sein soll, dem Absoluten ewig zukommen muß und nicht abhängig gedacht werden darf von der endlichen Dauer des Weltprozesses. Dieser Gegenwurf im Absoluten selbst sollte nun die ewige, nicht materielle „Natur in Gott" sein, die Eckhart, Schelling und Weiße in dem idealen Universum oder Ideenkosmos oder in dem ewigen Inhalt der absoluten Idee, Böhme und Baader in dem Willen, d. h. im Realprinzip, suchten. Das ewige Zugleichsein aller logischen Möglichkeiten, die sich zeitlich explizieren können, ergäbe ein völlig disharmonisches Ideenchaos, aber kein harmonisches, ideales Universum; auf dieses unbewußt determinierte und ideell gesetzte ewige Universum zu reflektieren, es von sich und sich von ihm zu unterscheiden, es sich und sich ihm gegen-

überzustellen, dazu hat der absolute Geist in sich weder Anlaß noch Befähigung (U. II, 512—515). Den Willen der Vorstellung so gegenüberzustellen, daß diese sich jenes als ihres Gegenwurfs bewußt würde, wäre dem absoluten Geiste nur dann möglich, wenn Wille und Vorstellung einerseits getrennte, einander gegenüberstehende Essenzen mit gesonderten Tätigkeiten wären und andrerseits miteinander in realen Konflikt treten könnten, also jedes ein realisierendes und ein determinierendes Prinzip schon verbunden in sich trüge. Das Logische erkennt den Willen weder unmittelbar noch repräsentativ abbildlich (K. 221—222); es bestimmt nicht einmal unmittelbar die unbestimmte Intensität des Wollens, sondern tut dies nur mittelbar dadurch, daß es die extensiven (raumzeitlichen) Quantitätsverhältnisse des Bewegungseffekts bestimmt (K. 166). Das Logische denkt auch den Willen nicht negativ, weil ihm die Negation durchaus fernliegt (K. 211 bis 213). Es wird erst durch den antilogischen Zustand der Veränderung zur Entfaltung genötigt, in welchen es sich selbst trotz seiner logischen Essenz hineingerissen findet, und gegen den es logisch reagieren muß. Das Logische bezieht sich also unmittelbar gar nicht auf den Willen, sondern auf seine eigene, ihm aufgenötigte Aktualität, und muß nur wissen, daß dieser innerlogischen Beziehung eine metalogische entspricht.

9. Wenn der absolute Geist ein ewiges Bewußtsein hat, so muß dessen Inhalt der ewige Weltplan sein. Wird dann die Einheit von Denken, Wollen und Schaffen festgehalten, so folgt daraus die Ewigkeit der Welt und die zeitliche Unendlichkeit des Weltprozesses nach rückwärts und vorwärts, welche die Finalität aufhebt und damit der Allweisheit widerspricht. Wird dagegen der Ausführungswille und Vorsatzwille getrennt und angenommen, daß der absolute Geist sich eine halbe Ewigkeit mit dem tatenlosen Vorsatz einer Weltschöpfung getragen habe (K. 427—428), so entsteht die Frage, warum er mit der Ausführung, wenn sie vernünftig war, so lange gewartet habe, oder warum er sie, wenn sie nicht vernünftig war, nicht überhaupt unterlassen habe und bei seinem absoluten Bewußtsein und seinem idealen Universum stehen geblieben sei (R. II, 244—245; P. 317—323).

10. Ein ewiges absolutes Bewußtsein ist unmöglich, weil jede Theodizee unmöglich wird, wenn das absolute Bewußtsein schon bestand, als der Entschluß zur Weltschöpfung gefaßt wurde. Wenn die Allwissenheit und Allweisheit noch gar nicht funktionierten, als der Wille sich zum antilogischen Wollen erhob,

dann allein bleibt ihr der Vorwurf erspart, daß sie diesen Schritt nicht im voraus verhindert hat. Der absoluten Intelligenz kann aber dieser Vorwurf nicht erspart bleiben, wenn vor der Willenserhebung bereits ein Bewußtsein bestand. Alle Theodizee verfehlt ihr Ziel, wenn sie sich darauf beschränkt, zu beweisen, daß eine Welt, wenn sie einmal geschaffen werden sollte, nicht wesentlich besser ausfallen konnte als die gegebene. Vielmehr liegt ihre einzige Aufgabe darin, zu beweisen, daß dem absoluten Geiste daraus, daß er überhaupt eine Welt geschaffen hat, kein Vorwurf zu machen ist, und diese Aufgabe ist nur durch die Annahme zu lösen, daß die absolute Intelligenz im Augenblicke der Willenserhebung nicht aktuell war, also auch kein ewiges Bewußtsein im Absoluten bestand (U. II, 200).

11. Bestände ein absolutes Bewußtsein im absoluten Geiste oder würde ein solches durch den Akt der Willenserhebung in ihm hervorgerufen (sei es direkt durch Opposition der logischen Idee gegen das Wollen, sei es indirekt durch Vermittelung des idealen Universums oder der materiellen Natur im Augenblick ihrer Schöpfung), so müßte der erste Augenblick des Weltprozesses zugleich sein letzter sein. Denn das vorhandene oder so entstandene absolute Bewußtsein müßte ja alles das, was die Summe der geschöpflichen Individualbewußtseine am Ende des Prozesses leisten soll, selber auch, und wegen seiner Einheit und Absolutheit noch viel besser, leisten können. Es müßte dann unmittelbar von sich aus den faux pas des Willens redressieren können, ohne dazu der Beihilfe der geschöpflichen Individualbewußtseine und des Umweges durch den Weltprozeß zu bedürfen. Daraus, daß dies nicht geschehen ist, dürfen wir schließen, daß ein absolutes Bewußtsein im absoluten Geiste bis jetzt nicht zustande gekommen ist (U. II, 201).

12. Wenn ein absolutes Bewußtsein im absoluten Geiste bestände, so müßte dieses alle Individualbewußtseine aller Stufen in sich aufheben und durchleuchten. Es wäre dann nicht mehr abzusehen, warum zur Einheit mehrerer Individualbewußtseine erst noch der beschwerliche Umweg materieller Leitung erforderlich sein muß, da sie ja an dem sie alle umspannenden absoluten Bewußtsein bereits ein weit innigeres Einheitsband hätten. Die Bewußtseinsschwelle könnte ihnen wohl die schwächeren, aber nicht die stärkeren Empfindungen und Gefühle des absoluten Bewußtseins verdecken. Das höhere, wache Zentralbewußtsein im Menschen hat zwar keinen klaren Einblick in die träumen-

den und somnambulen Bewußtseine seiner mittleren und niederen Hirnteile, aber diese niederen Individualbewußtseine haben wohl einen Einblick in die Erlebnisse des obersten Bewußtseins, weil eben ihre Schwelle tiefer liegt. So müßten auch die wachen Menschenbewußtseine Einblick haben in das absolute Bewußtsein, wenn es ein solches gäbe. Die Inhalte der Individualbewußtseine könnten nur noch engere Assoziationsgruppen im Inhalt des absoluten Bewußtseins darstellen. Dies widerspricht aber unserer Erfahrung (U. II, 181—182).

13. Wenn das absolute Bewußtsein und das beschränkte Individualbewußtsein des Menschen zwei gesonderte Bewußtseinssphären sind, so kann eine und dieselbe Tätigkeit nicht gleichzeitig Tätigkeit des Absoluten und menschliche bewußte Geistestätigkeit sein. Dies verlangt aber das religiöse Bewußtsein für die religiöse Funktion (Gnade und Glaube) im religiösen Verhältnis. Wird dann die Identität der Tätigkeit und das Hineinwirken des absoluten Geistes in den bewußten Individualgeist trotzdem behauptet, so bleibt für das Verhältnis zwischen beiden nur das der dämonischen Besessenheit eines bewußten Geistes durch einen andern übrig. Nur wenn der absolute Geist unbewußt tätig ist, und wenn die unbewußten Tätigkeiten dieses beschränkten Individuums weiter nichts sind als eine Gruppe von Teiltätigkeiten des absoluten Geistes, die auf diesen Organismus gerichtet sind, nur dann kann dieselbe Teiltätigkeit gleichzeitig im engeren Sinne Glied dieser Gruppe von Teiltätigkeiten und im weiteren Sinne Glied der absoluten Tätigkeit sein (R. II, 156 bis 161; U. II, 182).

14. Die Annahme eines absoluten Bewußtseins macht die Existenz einer materiellen Natur unmöglich, da diese nur aus unbewußter dynamischer Tätigkeit zu erklären ist. Das absolute Bewußtsein löst alle materielle Natur in eine bloß subjektiv-ideale Erscheinung für das (absolute oder eingeschränkte) Bewußtsein auf und muß die eine Hälfte des Universums, die ganze objektiv-reale Sphäre, leugnen, weil es sie aus sich heraus nicht erklären kann. Will man trotz der Annahme eines absoluten Bewußtseins dieser Verflüchtigung der Natur in transzendentalen Idealismus ausweichen, so muß man zur theistischen Schöpfungslehre im naiv-realistischen Sinne seine Zuflucht nehmen, d. h. die Materie als stoffliches Residuum eines einmaligen Schöpfungsaktes betrachten. Zwischen dem Rückfall in transzendentalen Idealismus und dem in naiven Realismus haben die Vertreter

des absoluten Bewußtseins nur die Wahl; im ersteren Falle verwandeln sie die objektiv-reale Materie in eine bloße subjektiv-ideale Erscheinung, im letzteren Fall setzen sie eine hypostasierte subjektiv-ideale Erscheinung, den Stoff, an die Stelle der objektiv-realen Naturdynamik. In beiden Fällen wird eine falsche Verwechselung an Stelle der Identitätsphilosophie gesetzt. Das absolute Bewußtsein hebt also die Möglichkeit der Identitätsphilosophie auf; diese bleibt nur gewahrt, wenn die absolute Tätigkeit unbewußt ist und als unbewußte die einheitliche Wurzel und Quelle der dynamischen Natur und des bewußten Geistes bildet (U. II, 593—594, 463; U. III, S. XXX—XXXI; Pl. 84—87).

15. Die Annahme des absoluten Bewußtseins macht die vorbewußten synthetischen Geistestätigkeiten, die den Inhalt des beschränkten Individualbewußtseins produzieren, zu einer falschen oder mindestens überflüssigen und darum berechtigungslosen Hypothese. Denn wenn das ewige absolute Bewußtsein das Ursprüngliche ist, so hat es keinen Sinn mehr, den Ursprung für den Inhalt der beschränkten Bewußtseine wo anders als im absoluten Bewußtsein zu suchen, das ihn ihnen suggeriert (Berkeley). Wenn aber die Theisten nicht umhin können, selbst für das absolute Bewußtsein einen Ursprung aus vorbewußter produktiver und formativer Tätigkeit im Absoluten zu suchen, so müssen sie zugeben, daß die unbewußte Geistestätigkeit das Ursprüngliche ist und nicht das Bewußtsein; dann vergessen sie aber diese Einsicht, sobald sie den Ursprung der unbewußten Funktionen, die das beschränkte Bewußtsein produzieren, wiederum in einem absoluten Bewußtsein, also den Ursprung des Ursprünglichen in einem Produkt des Ursprünglichen, suchen.

16. Wenn die unbewußte Geistestätigkeit in der Welt (sowohl in der Natur als auch im bewußten Geistesleben) zugegeben und dann doch noch versucht wird, das absolute Bewußtsein zu verteidigen, so muß der der Welt immanente unbewußte Geist als ein seines absoluten Bewußtseins entäußerter absoluter Geist aufgefaßt werden. Das Unbewußte ist dann „heruntergekommenes Bewußtsein“. Es wird auch wohl von theologischer Seite „die Ökonomie des Heiligen Geistes“ herangezogen, der im Alten Testament noch wesentlich und überwiegend als „Geist in der Natur“ fungieren soll und es auch im Christentum niemals zu einer mehr als allegorisch-symbolischen Personifikation gebracht hat. — Diese Annahme scheint aber in keiner Hinsicht haltbar. Wenn das Bewußtsein das Wertvollste ist, so ist es

unbegreiflich, wie der absolute Geist sich seiner entäußern kann. Wenn das absolute Subjekt im absoluten Bewußtsein und in seiner weltsetzenden unbewußten Tätigkeit eines und dasselbe ist, so muß eine und dieselbe Tätigkeit einerseits unbewußt, andrerseits bewußt sein, falls nicht die Allwissenheit dem absoluten Bewußtsein abgesprochen werden soll; es ist aber ein Widerspruch, daß dieselbe Tätigkeit für dasselbe Subjekt unbewußt und bewußt zugleich sei. Ebenso unmöglich ist es, daß das absolute Subjekt sich in zwei Subjekte teile, eines des absoluten Bewußtseins und eines der weltsetzenden unbewußten Tätigkeit; denn die Teilbarkeit des substantiellen Subjekts ist selbst schon ein widersinniger Gedanke, und wenn sie doch möglich wäre, dann wäre keines der beiden Subjekte mehr absolut. Ebensowenig kann aber der der Welt immanente unbewußte Geist von dem bewußten absoluten Geist ausgesondert, ausgeströmt oder ausgehaucht werden; denn wenn unter diesem Bilde mehr als das Ausgehen der Tätigkeit vom Wesen besagt sein soll, so fällt es in Emanation, d. h. in die Vorstellung der Teilbarkeit der geistigen Substanz zurück (U. II, 527—534; R. II, 153—154; Pl. 23—26).

17. Wenn der absolute Geist absolutes Bewußtsein hat oder ist, so ist der konkrete Monismus unmöglich, und es bleibt nur die Wahl zwischen abstraktem Monismus und ontologischem Pluralismus übrig. Wenn nämlich die Natur als Medium einer objektiv-realen Individuation fehlt, und die bewußten Geister nur Vorstellungsgruppen oder Assoziationskreise im Inhalt des absoluten Bewußtseins sind, dann ist zwar die Immanenz des Absoluten in den Individualgeistern gesichert, aber die Realität der letzteren aufgehoben, also die Einheit des absoluten Geistes bloß auf Kosten der Realität der Individualgeister gewahrt. Wenn dagegen die Individuen als reale durch einen einmaligen Schöpfungsakt des absoluten Bewußtseins ein- für allemal gesetzt werden, dann geht die stetige Immanenz des Absoluten in den Geschöpfen und der ontologische Monismus verloren. Alle noch so emsigen Bemühungen der Monisten in der Geschichte der Philosophie, sich aus dem abstrakten Monismus herauszuarbeiten und zum konkreten Monismus hindurchzuringen, sind bisher daran gescheitert, daß sie sich die Unbewußtheit des absoluten Geistes und seiner Tätigkeit noch nicht als unentbehrliche Bedingung des konkreten Monismus klar gemacht hatten (U. I, 444). Alle Rückfälle in den ontologischen Pluralismus des kreationistischen Theismus in der Geschichte der Philosophie kommen daher, daß auf

der Voraussetzung eines bewußten absoluten Geistes die unentbehrliche Realität der Individuen nicht anders als auf diesem Wege zu retten ist, und daß die Richtigkeit dieser Voraussetzung bisher noch nicht ernstlich in Frage gestellt war.

18. Der absolute Geist wirkt als ästhetischer Genius in der Natur wie ein Künstler, in letzterem aber unbewußt, soweit das eigentliche künstlerische Konzipieren und Schaffen in Betracht kommt. Wäre nun der absolute Geist in der Produktion des Naturschönen bewußt, so müßte das Naturschöne dem Kunstschönen weit überlegen sein. Da dies nicht der Fall ist, vielmehr das Kunstschöne dem Naturschönen überlegen ist, so darf man daraus schließen, daß der absolute Geist in beiden gleich unbewußt wirkt, und daß der ästhetische Unterschied der Produkte nur von den äußeren Umständen abhängen kann, unter denen sie zustande kommen: hier reales, dort scheinhaftes Material, hier Kampf des ästhetischen Zweckes gegen widerstrebende Lebenszwecke, dort Alleinbetätigung des ästhetischen Zweckes in der Phantasie des Künstlers (Ae. II, 474, 475, 478, 479). —

Diese Gründe dürften genügen, um zu zeigen, daß ein absolutes Bewußtsein im absoluten Geiste nicht angenommen werden darf. Da nun der vorhergehende Abschnitt gezeigt hat, daß die Gründe, die für das Bestehen eines absoluten Bewußtseins im absoluten Geiste angeführt werden, nicht stichhaltig sind, so darf die Hypothese des absoluten Bewußtseins als erledigt gelten. Damit ist aber zugleich der indirekte Beweis für das Bestehen einer unbewußten Geistestätigkeit im absoluten Geiste erbracht, wenn die in den vorhergehenden Abschnitten aufgeführten Gründe für die Geistigkeit des absoluten Wesens und seiner Tätigkeit für ausreichend erachtet werden. Denn ein Geist samt seiner produktiven Tätigkeit kann nur entweder unbewußt oder bewußt sein, aber nichts Drittes, so daß die für den indirekten Beweis erforderliche Alternative gegeben ist.

4. Das Gefühl im absoluten Geiste.

Alle Gefühle beruhen auf Unlust und Lust, auf Nichtbefriedigung und Befriedigung des Wollens. Ihre qualitative Färbung erhalten sie durch die Qualität der mit ihnen verbundenen Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen, die selbst aus qualitätslosen Lust- und Unlustempfindungen durch unbewußte synthetische Intellektualfunktionen aufgebaut sind (U. I, 210—224).

Es ist zu erwägen, ob die Bedingungen zur Entstehung von Gefühlen im absoluten Geiste gegeben sind und in welchem Sinne und Maße.

Daß das absolute Subjekt zugleich Träger aller Individualbewußtseine und ihres Inhalts, also auch Träger aller Gefühle ist, steht nach dem Vorhergehenden außer Zweifel. Aber diese Individualbewußtseine samt ihren Inhalten sind peripherischer Art und voneinander getrennt, ohne zu einer übergreifenden Einheit zu verschmelzen. In jedem von ihnen ist das absolute Subjekt nur insofern Träger des Gefühls, als es durch seine auf diesen bestimmten Organismus gerichtete Tätigkeit zum Individualsubjekt eingeschränkt ist. Wenn also auch das absolute Subjekt die substantielle Einheit aller fühlenden Individualsubjekte ist, so schließt es doch die Summe bewußter Gefühle, die es trägt, nicht zur zentralen Bewußtseinseinheit zusammen, sondern läßt sie so peripherisch gesondert, wie sie aus den Konflikten der Teiltätigkeiten entstanden sind (K. 66, U. II, 179; R. II, 150—151). Nur wenn ein absolutes Zentralbewußtsein im absoluten Geiste ohnehin vorhanden wäre, könnten diese peripherischen, individuell gesonderten Gefühle in ein solches aufgenommen werden; sie können aber nicht ein solches hervorrufen. Es fragt sich jedoch, ob nicht außer dem Widerstreit der Teiltätigkeiten im Absoluten noch sonst Anlässe zu Gefühlen vorhanden sind, die dann ein von allen Individualbewußtseinen unabhängiges Bewußtsein ad hoc hervorrufen würden.

Das Absolute hat unzweifelhaft essentielle Selbstgenügsamkeit im objektiven Sinne, insofern es keines andern zu seiner Erhaltung bedarf, und ebenso unzweifelhaft im ruhenden Zustande ein zuständliches Genüge in demselben objektiven Sinne, insofern es kein Bedürfnis nach Veränderung seines Zustandes hat. Aber es hat keine subjektive Selbstgenügsamkeit oder zuständliches Genüge, insofern diese privativen Bestimmungen keinen Anlaß zur Reflexion auf die Negation ihres Gegenteils geben. Aus ihnen ist also keine „Seligkeit", sondern nur „Friede" abzuleiten (P. 312—315). Lust kann immer nur da entstehen, wo bereits ein reflexionsfähiges Bewußtsein vorhanden ist, das auf den Kontrast der Befriedigung mit der Unlust der Nichtbefriedigung achtet; wo dieses fehlt, bleibt die Willensbefriedigung unbewußt, und es kommt gar kein Gefühl der Lust zustande (U. II, 43—45; L. 170). Da es nun im absoluten Geist an einem solchen reflexionsfähigen Bewußtsein fehlt, so kann auch kein Lustgefühl, keine Seligkeit

in ihm gesucht werden; selbst das kommt ihm nicht zum Bewußtsein, daß sein Wollen, soweit es wirkliches, ideeerfülltes Wollen ist, durch die Weltsetzung im ganzen stetig erreicht, was es jeweilig will (R. II, 149—150).

Bestimmte Unlust kann im absoluten Geiste nicht entstehen, weil diese eine Hemmung des Wollens von außen voraussetzt, für ihn aber kein Außen existiert. Selbstgesetzte Hemmnisse können immer nur peripherische Unlustgefühle in bezug auf die gehemmten Teiltätigkeiten bewirken, aber nicht für den absoluten Geist als einheitliche Totalität, der ja mit diesen Hemmnissen ebensogut wie mit ihrer Überwindung seinen Willen bekommt (L. 170—173). Ästhetische Gefühle im absoluten Geist müßten auf einer absoluten Phantasie ruhen, die unweigerlich in die Alternative führt, entweder die übersinnliche intellektuelle Anschauung anthropopathisch zu versinnlichen, oder das Schöne abstrakt idealistisch zu entsinnlichen (Ae. II, 481—482). Eine Unlust des ästhetischen Mißfallens kann im absoluten Geiste auch schon darum nicht entstehen, weil ein unbedingt mißfälliger Inhalt der absoluten Idee niemals aktuell werden kann, ein bedingungsweise mißfälliger aber nur als ästhetisch zu überwindendes Moment und Hilfsmittel zur Schönheit eines größeren Ganzen, also als ästhetisch gefälliges Mittel des charakteristisch Schönen (L. 173 bis 175). Eine Unlust des moralischen Mißfallens setzt moralische Reflexionsurteile im absoluten Geiste voraus und zieht das Übersittliche in die Sphäre der Moralität herab, die nur innerhalb der Individuation ihre Berechtigung hat (L. 175).

Dadurch entfallen zugleich alle die verwickelteren geistigen Gefühle, die auf Gemütsbeziehungen zwischen beschränkten Individuen beruhen, z. B. auf Verwandtschafts- oder Freundschaftsverhältnissen. Jedes Gefühl ist nur da psychologisch möglich, wo auch die Möglichkeit seines Gegenteils besteht; nachdem man die Möglichkeit von Haß, Übelwollen, Bosheit, Grausamkeit, Ungeduld, Zorn usw. als anthropopathisch aus dem Begriff des absoluten Geistes gestrichen hat, ist es inkonsequent, Liebe, Wohlwollen, Güte, Barmherzigkeit, Langmut, Milde usw. für minder anthropopathisch zu halten. Alle solche Gefühle setzen sich in ihrer Qualität zusammen aus den Affektionen geistiger Willenstendenzen, aus idealistischen bewußten Vorstellungen und organisch bedingten Empfindungen mehr oder minder sinnlicher Art. Erkennt man diese drei Bestandteile im absoluten Geiste als nicht vorhanden an, so schwindet eben dasjenige, was den spe-

zifischen Charakter jener eigentümlichen Gefühle ausmacht (R. II, 150—152). Die Liebe Gottes zu uns, die wir durch Liebe zu ihm erwidern sollen, kann der Theismus ebensowenig missen wie glaubhaft machen, ihre Annahme wird überflüssig, wenn der absolute Geist aufhört, dem Menschen als substantiell getrennte Person gegenüberzustehen, und statt dessen ihm als unpersönliches, absolutes Subjekt und unbewußte Tätigkeit immanent wird (B. 639—641).

Hiermit dürfte zur Genüge dargetan sein, daß bestimmte Gefühle im absoluten Geist keinen Platz haben, Lust aber überhaupt nicht, weder als bestimmte noch als unbestimmte, weil die Reflexion auf ihr Gegenteil fehlt. Es bleibt nun bloß noch die Möglichkeit übrig, daß die Unlust als unbestimmte im absoluten Geiste als solchen vorkomme, da alle bestimmte Unlust und alle Lust in die pheripherischen Individualbewußtseine fällt. Solange das Wesen in der Ruhe der reinen Potentialität verharrt, befindet es sich im absoluten Frieden oder in einem zuständlichen Genügen; sobald aber die Potenz sich zum Wollenwollen oder zur leeren Form des Wollens erhebt, ist sie in ein Veränderungsstreben eingetreten, welches zugleich zuständliches Ungenügen an dem bestehenden Zustand ist. In diesem Sinne ist es gleichgültig, ob man sagt: der Impuls zum Weltprozeß liegt in dem leeren Wollen, oder: er liegt in dem zuständlichen Ungenügen (P. 315—317); das erstere ist aber jedenfalls als begriffliches Prius aufzufassen.

In der Erscheinungswelt entspringt Unlust stets aus einem Widerstreit von Willenstendenzen, der für jede der beteiligten Teiltätigkeiten als Widerstreit mit einer äußeren Macht erscheint. Im absoluten Geiste, für den es nichts Äußeres gibt, kann die Unlust nur aus einem inneren Widerstreit entspringen, der in der eigenen Wesenheit begründet liegt. In der Erscheinungswelt entspringt die Unlust aus einem relativen Unvermögen, infolgedessen die eigene Tätigkeit die ihr widerstrebende fremde nicht oder nicht völlig überwinden kann. Im absoluten Geiste kann die Unlust nur aus einem relativen Unvermögen entspringen, das in der unlogischen Einseitigkeit der Willensessenz selbst begründet ist (L. 171). Ein Selbstwiderspruch liegt nun allerdings darin begründet, daß der Wille den Zustand des absoluten Friedens verläßt, um die Befriedigung zu suchen, die ihm niemals als absolute, sondern immer nur als relative zuteil werden kann. Ein Unvermögen liegt darin, daß er als leere Form des Wollens sich

nicht realisieren kann, sondern in der bloßen Velleïtät stecken bleibt, daß er, genauer ausgedrückt, seine potentielle Unendlichkeit als wollende Tätigkeit realisieren möchte, aber tatsächlich nur den endlichen Teil derselben realisieren kann, für den das Logische ihm eine inhaltliche Erfüllung liefert. Der essentielle Widerstreit liegt letzten Endes darin, daß der Wille als Unlogisches an dem Widerspruch einer vollendeten Unendlichkeit des Wollens keinen Anstoß nimmt, wohl aber das Logische, welches die Unendlichkeit der potentiellen Velleïtät unerfüllt läßt und ihr nur eine endliche Teilerfüllung bieten kann. Daraus ergibt sich ein unendlicher Überschuß der potentiell unendlichen Realisationstendenz über ihre jeweilige endliche Erfüllung (U. II, 436; R. II, 149—150; St. 192). Dieses tatenlose unendliche Schmachten und Sehnen nach Erfüllung ist aber erfahrungsmäßig ebensogut Unlust wie die Repression der wirklichen Tätigkeit von außen her; sie wird also im absoluten Geiste als unendliche Unlust oder absolute Unseligkeit zu bezeichnen sein.

Die so abgeleitete Unlust muß empfunden werden; sie ruft, wie jede Nichtbefriedigung, das Bewußtsein hervor, auch wo noch keines ist. Aber dieses Bewußtsein hat auch keinen andern Inhalt als die schlechthin unbestimmte Unlust; es ist in genau demselben Sinne die leere Form der Unlustempfindung oder des quälenden unbestimmten Unbehagens, wie das Wollenwollen, aus dem sie entspringt, die leere Form des Wollens ist. Das so entstandene Bewußtsein im absoluten Geiste weiß nichts von Vorstellungen oder ihrer Quelle, dem Logischen, nichts von leerem Wollen oder seiner Quelle, dem Willen, nichts von Tätigkeit, Wesenheit und Substanz. Das absolute Subjekt samt seiner Wesenheit und Tätigkeit bleibt unbewußt, auch wenn es das Bewußtsein der leeren Form der Unlust hat und unbestimmte Unseligkeit fühlt (U. II, 434—435). Diese leere Form der Unlust hätte auch dann im absoluten Geiste bewußt werden müssen, wenn kein Logisches vorhanden gewesen wäre, durch dessen Beteiligung es zur endlichen Erfüllung des leeren Wollens, d. h. zu einem Weltprozeß kam; sie wäre dann perpetuiert worden, während jetzt Aussicht dazu ist, sie durch den Weltprozeß wieder aufzuheben (U. II, 436).

Für das reflektierende Bewußtsein der Individualgeister muß diese absolute leere Unlust ebenso wie die Summe der bestimmten Unlust in der Welt als etwas wieder Aufzuhebendes und zu Negierendes erscheinen, und zwar nicht bloß aus logischem, son-

dern auch aus eudämonistischem Gesichtspunkte (U. II, 185—186). Ihre Wiederaufhebung muß mit der Zurückwendung des leeren Wollens in die nicht mehr wollende Potenz eintreten, da dann dasjenige verschwindet, woraus sie entsprungen ist. Ihre Wiederaufhebung wird also eine begleitende Folgeerscheinung des erreichten Weltzwecks sein, und wird zugleich für die peripherischen Bewußtseine zum Motiv, weshalb sie vernünftigerweise den Weltzweck zu dem ihrigen machen. Daraus folgt aber noch nicht, daß sie auch für das unbewußt Logische im absoluten Geiste Zweck oder Motiv des Weltprozesses sei. Eine eudämonistische Motivation dürfen wir dem absoluten Geiste nicht unterlegen, ohne ihn anthropopathisch herabzuziehen. Das Logische weiß nichts von dem Willen und nichts von der Unlust des leeren Wollens, sondern hat es nur mit der antilogischen Veränderung zu tun, in die es sich hineingerissen findet. Nur auf diesen ihm aufgenötigten antilogischen Zustand kann und muß es reagieren, aber auch nur logisch, nicht eudämonistisch. Eine eudämonistische Motivation ist nur im peripherischen Individualbewußtsein möglich; wo einerseits bestimmte Gefühle im Bewußtsein vorhanden, und andrerseits die Vorstellungen bereits aus Willensaffektionen aufgebaut sind. Die rein logische Betätigung des Logischen ist für die Überleitung des leeren Wollens zum erfüllten und für den teleologischen Weltprozeß ebenso ausreichend, wie eine eudämonistische Motivation im unbewußten absoluten Geiste unmöglich ist (K. 493—494).

Hieraus folgt, daß die leere Unlust im Weltprozeß gar keine Rolle spielt. Als vorweltliche Unlust ist sie eine bloße Fiktion, da es keine vorweltliche Zeit für den Bestand einer solchen gibt; als außerweltliche Unlust hinter und neben dem Weltprozeß ist sie eine aus den Prinzipien deduzierte Konsequenz. Eine induktive Hypothese ist sie in keinem Sinne, denn sie liefert nicht den mindesten Beitrag zur Erklärung des Weltprozesses. Zur eudämonistischen Motivation der Individualgeister bedarf es nicht erst des Hinblicks auf die außerweltliche Unlust, sondern genügt derjenige auf die riesige Summe des innerweltlichen Leids, um sie zur Hingabe an den Weltprozeß und seinen Endzweck zu bestimmen. Ob zu der unermeßlichen Summe noch ein unermeßlicher neuer Summand hinzutritt, macht wohl für das begriffliche Denken, nicht aber für die vorstellungsmäßige Motivation einen merklichen Unterschied. Wenn die Deduktion der außerweltlichen unbestimmten Unlust aus den Prinzipien un-

richtig wäre, so würde durch ihre Streichung an dem ganzen System und an der Erklärung des Weltprozesses nicht das geringste geändert.

Bis jetzt haben die theoretischen Bedenken, die gegen die leere Unlust erhoben worden sind, mir nicht beweiskräftig erscheinen können. Das religiöse Bedenken gegen einen während des Weltprozesses unseligen und erlösungsbedürftigen Gott entspringt aus der theistischen Gewöhnung an den Gedanken der Seligkeit Gottes, läßt aber das psychologische Moment außer acht, daß ein leidender Gott dem menschlichen Herzen viel näher steht als ein seliger (P. 323—326). Außerdem ist dabei vergessen, daß Gott während des Weltprozesses so wie so unselig ist, mag er nun bloß die Summe des innerweltlichen Leids tragen, oder diese und das außerweltliche noch dazu. Ich sehe also keinen Grund, warum diese deduktive Konsequenz aus den Prinzipien unterdrückt oder beiseite geschoben werden sollte, wenn sie auch zur Welterklärung nichts beiträgt. Ich würde sie nur fallen lassen, wenn man mir in ihrer Deduktion aus den Prinzipien einen Irrtum nachweisen könnte. Daß dies bis jetzt geschehen sei, kann ich nicht finden, obwohl ich keinerlei geheimen Grund habe, mich gegen die Überführung eines solchen Irrtums zu sträuben. Denn es würde, wie gesagt, das ganze übrige System davon völlig unberührt bleiben, wenn ich mich genötigt sähe, die Unhaltbarkeit der außerweltlichen Unlust einzuräumen.

5. Das Selbstbewußtsein im absoluten Geiste.

Der absolute Geist im ruhenden, untätigen Zustand kann in keinem Sinne ein Wissen von sich selbst haben, da Wissen bereits Tätigkeit ist; im tätigen Zustande aber innerhalb des Weltprozesses hat er in doppeltem Sinne ein solches, nämlich sowohl ein unbewußtes als auch ein bewußtes. Das unbewußte Wissen von sich selbst ist die Allwissenheit der Idee, das bewußte ist das Wissen der peripherischen Individualbewußtseine vom zentralen Wesen. Die erstere Art ist zwar absolutes und unmittelbares Wissen, aber weder bewußtes noch explizites Wissen, und deshalb nicht Selbstbewußtsein in dem engeren Sinne zu nennen, bei welcher das „Bewußtsein“ im Selbstbewußtsein urgiert wird. Die letztere Art ist zwar bewußtes und explizites Wissen, aber weder unmittelbar noch absolut, sondern abbildlich, repräsentativ und beschränkt. Da die erstere nicht Selbstbewußtsein,

die letztere nicht absolut ist, so entspricht keine von beiden dem Begriff eines „absoluten Selbstbewußtseins“ (R. II, 148—149). Wer die Allwissenheit der absoluten Idee für ein absolutes Selbstbewußtsein hält, der ist sich über den Unterschied und Gegensatz unbewußten und bewußten Wissens noch nicht klar geworden. Wer das Bewußtsein der peripherischen Individualgeister für ein absolutes Selbstbewußtsein hält, der verwechselt das beschränkte Wissen des Absoluten von sich in den Individualgeistern mit einem absoluten Wissen des Absoluten von sich in sich selbst als absolutem Geist (U. II, 180; M. II, s. Register S. XIII).

Die absolute Idee schaut den absoluten Geist selbst, aber nicht explizite als Wesen, Wesenheit oder substantielles Subjekt, sondern nur als zur Tätigkeit entfalteten an, und nur implizite in und mit dieser Entfaltung schaut sie auch das Wesen an, das ihr zugrunde liegt (U. II, 187—188). Die Idee ist von denen, die eine solche annahmen, seit Plotin als reflexionslose Einheit des Subjekts der Tätigkeit und des Objekts, oder des Schauenden, Schauens und Geschauten aufgefaßt worden (M. I, 143—147; Sch. 39—42; Ae. I, 31, 48—54, 114; Au. 643—644); aber ebenso einig ist man darüber, daß das Bewußtsein nur da bestehen kann, wo diese Einheit sich in einen Gegensatz von Subjekt und Objekt, Ich und Nichtich, Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein aufgelöst hat (Fr. 132; U. II, 187). Es kann sich zeitweilig eines der Glieder des Gegensatzes für das Bewußtsein so weit verdunkeln, daß es fast zu verschwinden scheint, wenn nämlich die reflektierende Aufmerksamkeit sich ganz dem andern Gegensatzgliede zugewandt und in dieses versenkt hat. Aber diese Verdunkelung ist nur vorübergehend, und auch während ihrer ist der immer wieder auftauchende Gegensatz nur latent geworden, aber nicht wirklich verschwunden, weil das andre Gegensatzglied nur unter die Bewußtseinsschwelle hinabgesunken ist. Dieses scheinbare Verschwinden kommt außerdem mehr beim Ich als beim Nichtich vor; denn das Weltbewußtsein ist konkret und erfüllt auch ohne den Gegensatz des Selbstbewußtseins; das Ich aber ist abstrakt und leer und deshalb zuletzt ein völlig unfaßbarer Gedanke, wenn man ihn von dem Gegensatz des konkreten Nichtich völlig loszupräparieren versucht.

Wenn nun in der Idee die Gegensatzglieder in völliger Ungeschiedenheit und indifferenzierter ursprünglicher Einheit sind, so ist auch das Bewußtsein, sowohl im Sinne des Weltbewußtseins, als auch im Sinne des Selbstbewußtseins, als auch im Sinne

der synthetischen Einheit beider ausgeschlossen. Es ist deshalb ganz vergeblich, aus der Allwissenheit der absoluten Idee ein Bewußtsein herauskonstruieren zu wollen; wo die Scheidung eintritt, muß sie einen Anlaß haben, der in der absoluten Idee durchaus fehlt. Dieser Anlaß tritt erst mit dem Widerstreit der Teiltätigkeiten auf; dann ist aber die Spaltung eine zwiefache, für jede der Teiltätigkeiten entgegengesetzte, da eben dasselbe für die eine als Nichtich erscheint, was für die andre als Ich erscheint, und umgekehrt.

Ebensowenig wie aus der Allwissenheit läßt sich ein absolutes Selbstbewußtsein aus der Allweisheit, d. h. aus der absoluten Finalität, ableiten. Beschränkte Individuen müssen beim Verfolgen ihrer beschränkten Individualzwecke sich nicht bloß dieser Zwecke, sondern auch ihrer Beschränkungen und der äußeren Hemmnisse und fremden Widerstände bewußt werden, die ihrer Verwirklichung entgegenstehen, um die richtigen Mittel zur Verwirklichung wählen zu können. Dazu müssen sie sich aber des Unterschieds ihrer eigenen Individualzwecke von fremden Individualzwecken, d. h. des Gegensatzes ihrer selbst zu andern Individuen, bewußt werden; d. h. die beschränkte Finalität der Individuen bedarf des Selbstbewußtseins. Für den absoluten Geist dagegen gibt es nicht Äußeres und Fremdes, also auch keine äußere Beschränkung seiner Finalität. Deshalb bedarf die absolute Finalität keines Selbstbewußtseins, da sie ihre Zwecke nicht von fremden zu unterscheiden oder gegen sie zu verteidigen und durchzusetzen hat (U. II, 185). Das absolute Wollen ist in keinem Sinne Beschränkung, Hemmung oder Widerstand der ideellen Finalität, da ein reeller Widerstreit zwischen Wollen und Idee unmöglich ist. Im Gegenteil liefert das Wollenwollen dem Logischen den Anstoß zur Betätigung, den Endzweck, die Macht der Verwirklichung, ohne die eine ideelle Finalität ein zweckloses Gedankenspiel wäre, und die Quantität als zu Bestimmendes.

Wenn das Bewußtsein der Reflexion des Lichtes an einer spiegelnden Fläche zu vergleichen ist, so das Selbstbewußtsein dem Brennpunkt des Hohlspiegels, in welchem alle reflektierten Lichtstrahlen sich schneiden und ein repräsentatives Abbild derjenigen Lichtquelle erzeugen, von welcher die noch unreflektierten Lichtstrahlen ausgehen. Diese Lichtquelle entspricht dann dem absoluten Subjekt; das von ihm ausgehende Strahlenbüschel, das auf diesen Hohlspiegel trifft, entspricht der unbewußten Tätigkeit, das reflektierte Strahlenbüschel dem Bewußtsein und das

Bild der Lichtquelle im Brennpunkt dem phänomenalen Ich. Dieses so zustande gekommene abbildliche Ich kann durch Verwechselung des Scheins mit dem wirklichen Sachverhalt für die produktive Lichtquelle oder das tätige Subjekt selbst, und die es bildenden, zu ihm hinführenden reflektierten Strahlen für solche gehalten werden, die von ihm ausgehen. Dadurch entsteht dann der falsche Schein, als ob das Ich Substantialität (L. 61—66) und Realität habe (L. 76—80), Bedingung der Kausalität (L. 92—98) sei, und Aktivität und Produktivität entfalte, während es doch ein passives Produkt reflektierter, d. h. für das Ich rezeptiver Tätigkeit ist.

Sollte es ein absolutes Selbstbewußtsein im absoluten Geiste geben, so müßte man sich das absolute Subjekt der Tätigkeit im Mittelpunkt einer reflektierenden Hohlkugel befindlich und die von ihm ausgehenden Tätigkeitsstrahlen überall so zurückgeworfen denken, daß das Bild im Brennpunkt sich mit der Lichtquelle selbst, d. h. das absolute Ich des absoluten Selbstbewußtseins sich mit dem absoluten Subjekt deckt. Es ist aber unerfindlich, wo die spiegelnde Hohlkugel herkommen soll, da sie durch die zentrifugale Tätigkeit des Subjekts nicht produziert werden kann, und etwas andres außer dem Absoluten nicht vorhanden ist. Für jede Teiltätigkeit bilden andre Teiltätigkeiten den Widerstand, von dem sie gestaut und zurückgeworfen wird; dann fällt aber auch eben das Bild des Subjektes wo anders hin als ins allgemeine Zentrum, nämlich in die Peripherie, und ist nicht Bild des Subjekts als absoluten, sondern als eingeschränkten Subjekts dieser Teiltätigkeit oder Gruppe von Teiltätigkeiten (U. II, 511—512, 485—486; N. 359—360).

Wenn das Selbstbewußtsein nur möglich ist mit Hilfe eines Gegenwurfes, so fragt sich, worin ein solcher im absoluten Geiste gefunden werden kann. Daß die materielle Natur dazu nicht geeignet ist, haben wir bereits oben gesehen (S. 119—121); es kommt zu den dort angeführten Gründen noch ein weiterer hinzu. Wer seinem Gott das absolute Selbstbewußtsein nicht absprechen mag, weil er in diesem Prädikat das Höchste und Vollkommenste erblickt, was er sich von seinem menschlichen Standpunkt aus denken kann, der wird auch nicht zugeben dürfen, daß diese Vollkommenheit nur für die endliche Dauer des Weltprozesses ihm beiwohne, vor und nach demselben aber ihm ewig mangele. Ein ewiger Gegenwurf für den einheitlichen absoluten Geist wäre aber nur in der „ewigen Natur“ zu finden, die ebenfalls schon oben (S. 124

bis 125) in ihren beiden Bedeutungen als für diesen Zweck untauglich erkannt worden ist. Soll trotzdem das ewige absolute Selbstbewußtsein möglich sein, so bleibt nichts mehr übrig, als den einheitlichen absoluten Geist in eine Mehrheit von Hypostasen oder Personen zu spalten, die durch die Einheit der Substanz und Essenz zusammengehalten werden; dies ergibt dann einen polytheistischen Henotheismus, der irrtümlich als Monotheismus bezeichnet wird (R. I, 597—600, 70—72).

Wenn einmal angenommen wird, daß das absolute Subjekt sich selbst denkt, und dabei daran festgehalten wird, daß Denken, Wollen und Realisieren im absoluten Geiste untrennbar verbunden sind, dann ist es eine unabweisbare Konsequenz, daß das absolute Subjekt sich durch seinen Selbstbewußtseinsakt noch einmal setzt und realisiert, oder bildlich ausgedrückt, daß Gott sich einen ihm in jeder Hinsicht gleichen Sohn zeugt. An diesem Selbstverdoppelungsprodukt gewinnt er dann zugleich den Gegenwurf, an welchem er sich als Ich von diesem Du unterscheidet. Es ist aber klar, daß diese Hypothese sich in einem fehlerhaften Kreise bewegt. Wenn der Sohn schon da wäre, könnte vielleicht das Selbstbewußtsein des Vaters sich an ihm entzünden; wenn er aber erst durch den Selbstbewußtseinsakt und die mit ihm verbundene Selbstverdoppelung des Vaters gesetzt werden soll, so muß das Selbstbewußtsein des Vaters schon vorhanden gewesen sein, noch ehe es sich an dem Sohne entzünden konnte. Wenn es als Prius der Sohneszeugung angenommen wird, so kann das Vorhandensein des Sohnes nichts zu seiner Erklärung beitragen, ist vielmehr nur eine akzidentielle Folge der Entstehung des absoluten Selbstbewußtseins. Will der trinitarische Theismus sich diesem fehlerhaften Kreise entziehen und doch anerkennen, daß am Sohne sich das Selbstbewußtsein des Vaters ewig entzünde, so muß er die Hypothese aufgeben, daß der Sohn durch den Selbstbewußtseinsakt des Vaters gesetzt werde. Er muß dann mit andern Worten auf den Versuch verzichten, die Zeugung des Sohnes metaphysisch zu erklären und begreiflich zu machen und sie als dogmatisch gegeben hinnehmen. Wenn er das tut, dann ist er allerdings jedem unitarischen Theismus überlegen in bezug auf die Möglichkeit, das Selbstbewußtsein des Gottvaters aufrechtzuerhalten. Denn der unitarische Theismus scheitert vollständig an diesem Versuch.

Ebensowenig wie das Ichbewußtsein im absoluten Geiste sich an dem Bewußtsein eines Nichtich entzünden kann, ebenso-

wenig kann ein Selbstgefühl in ihm aus Gefühlen erwachsen. Das Bewußtsein eines Nichtich und bestimmte Gefühle fehlen, wie wir gesehen haben, in gleichem Maße im absoluten Geiste. Im beschränkten Individualgeist, wo beides vorhanden ist, entwickelt es sich doch erst aus dem Gegensatze des gegenständlichen Bewußtseins und der ungegenständlichen Gefühle des Selbstgefühls, das sich allmählich zum Selbstbewußtsein läutert, und dieser subjektiv-ideale, immanente Gegensatz gewinnt nur dadurch diese Bedeutung, weil er den reellen, transzendenten Gegensatz, in welchem das beschränkte Individuum zur Summe aller übrigen Individuen steht, repräsentativ abbildet. Im absoluten Geiste fehlen alle diese Voraussetzungen; auch wenn er bestimmte Gefühle hätte, würde er doch nie darauf kommen, sie auf ein Selbst zu beziehen, weil der Gegensatz eines gegenständlichen Bewußtseins fehlt, welches das Nichtich repräsentieren könnte (L. 177—178). In noch erhöhtem Maße gilt dies für das schlechthin unbestimmte Gefühl, die leere Form der außerweltlichen Unlust, die übrigens grade von denen am eifrigsten bestritten wird, welche das absolute Selbstbewußtsein zu verteidigen bemüht sind.

6. Die Persönlichkeit im absoluten Geiste.

Persönlichkeit ist da, wo ein individueller Geist sich einen übersinnlichen (d. h. über die bloß natürlich sinnlichen Bedürfnisse und instinktiven Triebe hinausgehenden) Zweck setzt, diesen Zweck als den seinigen weiß, all sein Denken und Tun in höchster Instanz auf diesen Zweck bezieht und mit ihm vergleicht, unter allen möglichen Mitteln für den Zweck die dienlichsten mit Bewußtsein und Überlegung auswählt und etwaige dem Zweck nachteilige natürliche Triebe und Neigungen bekämpft und tunlichst überwindet (St. 225). Die Tiere bleiben unterpersönliche Individuen, weil ihnen die Übersinnlichkeit des Zweckes mangelt; die Befähigung zu dieser hängt von bestimmten angeborenen molekularen Gehirnprädispositionen ab, die der blind-taubstumme Mensch besitzt, das klügste Tier aber nicht (St. 223—224). Der absolute Geist dagegen ist überpersönlich, weil er den übersinnlichen, selbstgewählten und selbstgewollten absoluten Zweck weder als den seinigen weiß, noch Zweck und Mittel mit Bewußtsein vergleicht, noch auch die Mittel mit Überlegung auswählt (St. 222 bis 223). Die Persönlichkeit stellt also eine Entwickelungsstufe des bewußten Geistes dar, die die des Tieres überragt; aber es ist

falsch, diesen Begriff vom beschränkten bewußten Individualgeist auf den absoluten unbewußten Geist zu übertragen (U. II, 189). Da der Menschengeist der einzige uns bekannte persönliche Geist ist, so ist eine solche Übertragung im allereigentlichsten Sinne eine Vermenschlichung oder anthropopathische Herabsetzung des absoluten Geistes.

Es ist begreiflich, daß man auf die Persönlichkeit des absoluten Geistes hohen Wert legen mußte, solange man die Lebendigkeit und Geistigkeit des Absoluten nur durch Beilegung dieses Prädikats aufrechterhalten zu können glaubte. Seitdem diese aber durch den Begriff des überbewußten, unbewußten, absoluten Geistes in weit reinerer Gestalt sichergestellt ist, als sie durch den mit einer Naturbasis verquickten Begriff der Persönlichkeit werden konnte, seitdem ist die Furcht bedeutungslos geworden, daß durch Abstreifung des anthropopathischen Begriffs der Persönlichkeit das Absolute unter das Niveau der Geistigkeit heruntergezogen werden könnte.

Unser moderner Begriff der Persönlichkeit fehlt noch dem gesamten Mittelalter und entwickelt sich erst allmählich durch den Individualismus der Renaissance und des Luthertums. Es ist deshalb die Behauptung geschichtlich unbegründet, daß die Persönlichkeit Gottes ein christliches Dogma sei; denn der Personbegriff des Glaubensbekenntnisses darf mit dem modernen Begriff der Persönlichkeit auf keine Weise gleichgesetzt werden. Außerdem kennt das christliche Dogma nicht etwa Eine Persönlichkeit Gottes als einheitlicher Totalität, sondern nur drei Personen der Gottheit, die wohl Ein Gott, aber niemals Eine Person sein können. Die christliche Religionsphilosophie ist ebenso heterodox, wenn sie Eine göttliche Persönlichkeit, als wenn sie zwei (Vater und Sohn) oder vier (eine Gesamtpersönlichkeit und drei Einzelpersonen) annimmt; denn sie muß dann entweder in Unitarismus oder in trinitarischen Modalismus verfallen. Die Eine Gottheit oder der Eine Gott ist nach orthodoxer christlicher Lehre unpersönliche Substanz und Essenz; die drei „Personen" aber sind drei Hypostasen, die mit dem modernen Begriff der Persönlichkeit nur irrtümlich verwechselt worden sind (St. 219—221), weil für die lateinische Übersetzung des griechischen Worts ὑπόστασις kein geeignetes Wort zur Verfügung stand als der bildliche Ausdruck persona (M. I, 187—190).

Die Persönlichkeit Gottes erscheint für so lange als Postu-

lat des religiösen Bewußtseins, als die substantielle Getrenntheit des Menschen von Gott als selbstverständliche Voraussetzung festgehalten wird; denn dann muß ein Gemütsverhältnis zwischen zwei Personen als Surrogat für das mangelnde Immanenzverhältnis eintreten. Sobald aber das religiöse Bewußtsein das religiöse Verhältnis in seiner ganzen Tiefe erfaßt, fordert es die Wesenseinheit und die Immanenz Gottes im Menschen, negiert also diejenige theoretische Voraussetzung als eine ihm nicht genugtuende, auf welcher die Forderung der Persönlichkeit Gottes ruht. Für ein widerspruchsloses Immanenzverhältnis ist nun aber grade die Unpersönlichkeit Gottes unentbehrliche Bedingung, weil wohl ein unpersönlicher, aber niemals ein persönlicher Geist dem Menschengeist ohne Widerspruch immanent sein kann. Somit ist vielmehr die Unpersönlichkeit Gottes Postulat des sich recht verstehenden, echten und tiefen religiösen Bewußtseins (R. II, 155—161; U. II, 191—193). Da das Wort „Gott" nichts weiter bezeichnet als das Objekt des religiösen Verhältnisses (U. II, 508), so muß für so lange ein „unpersönlicher Gott" widersinnig erscheinen, wie die Persönlichkeit des religiösen Objekts als Postulat des religiösen Bewußtseins gilt. Sobald dagegen ein vertieftes religiöses Bewußtsein die Unpersönlichkeit des religiösen Objekts fordert, muß der „unpersönliche Gott" als der höhere, wahrere und dem religiösen Bewußtsein angemessenere Gottesbegriff erscheinen im Vergleich mit dem „persönlichen Gott", der nun bloß noch als bildliche Vorstufe und minderwertiger Ersatz für den unpersönlichen Gott Bedeutung hat.

Es wird ziemlich allgemein zugestanden, daß alle theoretischen Beweise für das Dasein Gottes für die Persönlichkeit Gottes gar nichts beweisen, sondern nur bis zu einem absoluten Geiste reichen. Die moralischen und religiösen Beweise fügen zwar zu den Bestimmungen des Absoluten die absolute Gnade, Heiligkeit und Gerechtigkeit hinzu, stützen dieselben aber lediglich auf die absolute sittliche Weltordnung, welche mit dem der Welt immanenten Gott identisch ist. Es ist aber klar, daß die der Welt immanente sittliche Weltordnung nur ein unpersönlicher absoluter Geist sein kann, da ein persönlicher mit seiner Person der Welt immer etwas Jenseitiges bliebe (R. II, 164—182).

Auch noch aus einem zweiten Grunde ist die Unpersönlichkeit Gottes Postulat des religiösen Bewußtseins, nämlich weil das religiöse Bewußtsein sich die Absolutheit Gottes nicht rauben lassen darf, und die Persönlichkeit mit der Absolutheit nicht ohne

Widerspruch vereinbar ist. Die Widersprüche, in welche Absolutheit und Persönlichkeit nach allen Richtungen miteinander geraten, sind der christlichen Theologie wohl bekannt*), aber man mußte sie wohl oder übel mit in den Kauf nehmen, solange wegen substantieller Getrenntheit des Menschen von Gott der Verkehr zwischen dem menschlichen Ich und dem göttlichen Du nicht entbehrlich schien. Das Immanenzverhältnis des konkreten Monismus hebt mit einem Schlage über alle diese widerspruchsvollen Vorstufen der religiösen Entwickelung hinweg und verhilft dem echten religiösen Bewußtsein zu seinem vollen Recht, das es bisher ebenso vergeblich in dem die Immanenz aufhebenden Theismus wie in der die Realität des Menschen aufhebenden abstraktmonistischen Mystik gesucht hatte. Die christliche Trinitätslehre kennt keinen zugleich absoluten und persönlichen Gott, sondern einerseits ein unpersönliches absolutes Wesen der Gottheit, das alle drei Personen ist, und andrerseits die drei Personen, deren jede nur insofern Person ist, als sie die beiden andern neben sich, außer sich und sich gegenüber hat, also nicht absolut, sondern durch die beiden andern begrenzt und beschränkt ist. Nur insofern nach außen hin, d. h. den Geschöpfen gegenüber Henotheismus besteht, d. h. jede Person der Gottheit die ganze Gottheit vertritt, kann jeweilig diese oder jene der drei Personen mit der Absolutheit der ganzen Gottheit ausgerüstet auftreten (vgl. „Das Wesen des Christentums“ in der „Gegenwart“ 1901, No. 14—15).

Der Widerspruch zwischen Absolutheit und Persönlichkeit hat nun aber nicht bloß eine Bedeutung für das religiöse Bewußtsein, sondern auch für das theoretische. Der Begriff der Person beruht durchaus auf den Schranken, die dies Hineingestelltsein in eine Welt von Individuen und einander widerstreitenden Individualzwecken, das Verwachsensein des bewußten Geistes mit der Natur und seine Abhängigkeit von ihren Gesetzen auferlegt. Die juridische Persönlichkeit beruht auf der Rechtsfähigkeit, die ethische auf der Zurechnungsfähigkeit und sittlichen Verantwortlichkeit; beide haben nur für beschränkte Individualgeister einen Sinn, die einer unter ihresgleichen sind (U. II, 189). Ein wie auch immer gefaßter Begriff der Persönlichkeit beruht auf Relationen, mit deren Relativität der Begriff selbst aufgehoben wird; die Ver-

*) Vgl. Lipsius, Dogmatik, § 344—345; Biedermann, Dogmatik, § 617—631, 715—716.

absolutierung der Persönlichkeit besteht aber grade in der Aufhebung dieser ihren Begriff ausmachenden Relationen. Wenn das Weltwesen absolut, d. h. allumfassend ist, oder alles ist und nichts neben oder außer sich hat, so kann es nicht eine Person für sich sein; wenn es eine Person für sich ist, so kann es nicht alles sein, nicht allumfassend, nicht absolut sein, sondern muß sich wenigstens für die Dauer des Weltprozesses seiner Absolutheit entäußert haben, indem es neben und außer ihm Seiendes schuf. Da nun der Begriff der Absolutheit am absoluten Geiste schlechthin unentbehrlich ist, so muß der ihm widersprechende der Persönlichkeit als dem Absoluten unangemessen beseitigt werden. Dieser indirekte Beweis der Unpersönlichkeit aus der Absolutheit gilt auch für einen solchen Persönlichkeitsbegriff, der das Bewußtsein und Selbstbewußtsein als entbehrlich hat fallen lassen.

Es ist ebenso irrtümlich, daß die Persönlichkeit Gottes ein Postulat des sittlichen, wie daß sie ein solches des religiösen Bewußtseins sei. Die sittliche Persönlichkeit ist niemals sittlicher Selbstzweck, sondern Mittel der sittlichen Weltordnung, die zuletzt wieder Mittel zu einem übersittlichen Zweck ist. Auch wenn Gott eine Persönlichkeit besäße, wäre er darum doch ebenso ungeeignet, als Ideal der menschlichen Sittlichkeit zu dienen, wie als unpersönlicher (St. 218—219; B. 126—129). Die theistische Ethik, die sich auf ein persönliches Absolutes stützt, kann über das Schwanken zwischen heteronomer und eudämonistischer Pseudomoral nicht hinaus und gelangt somit niemals dazu, dem echten, zugleich autonomen und selbstverleugnenden sittlichen Bewußtsein genugzutun. Dies ist nur auf der Grundlage des unpersönlichen absoluten Geistes erreichbar, weil nur auf dieser Grundlage die menschliche Autonomie mit der absoluten Teleologie oder mit der gottbestimmten sittlichen Weltordnung vereinbar ist (B. 618—621; St. 1—33).

Hält man daran fest, daß eine Persönlichkeit ohne Selbstbewußtsein, und dieses ohne Bewußtsein unmöglich ist, so ist die Entscheidung für die Unpersönlichkeit des absoluten Geistes schon als unmittelbare Folge der vorherigen Abschnitte gegeben. Die Persönlichkeit muß sich aus dem augenblicklichen Selbstbewußtsein dadurch entwickeln, daß das Ich als Repräsentant des beharrlichen Subjekts aus der Reihenfolge der wechselnden subjektiven Zustände ausgeschieden wird; hierzu muß der Geist sich der vergangenen Selbstbewußtseinsakte erinnern, sie alle

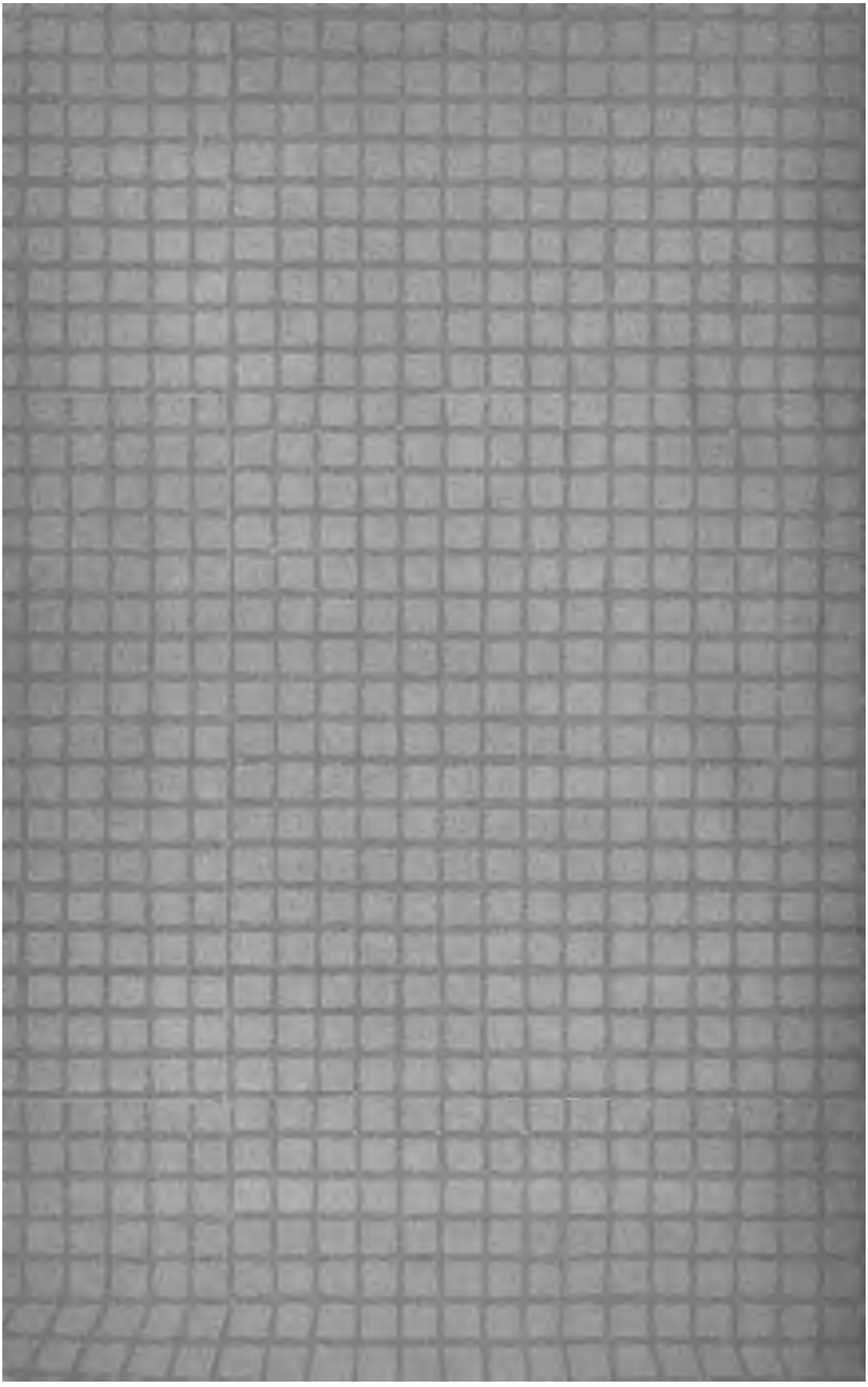
untereinander und mit dem gegenwärtigen vergleichen und das Übereinstimmende aus ihnen allen abstrakt ablösen und identifizieren. Dies alles: Gedächtnis, Reflexion, Abstraktion und Zusammenfassung des Abstrakten, sind jedoch Bestimmungen, die im absoluten Geiste nicht gesucht werden dürfen (Fr. 131—133). — Dasselbe gilt, wenn man die Persönlichkeit durch eine allmähliche Entwickelung aus dem bloß erlebten Selbstgefühl hervorgehen lassen will. Es fehlt einerseits im absoluten Geiste, wie oben gezeigt, ebensosehr an irgendwelchem Selbstgefühl wie an irgendwelchem Selbstbewußtsein, da es an bestimmten Gefühlen und an gegenständlichem Bewußtsein fehlt. Andrerseits ist aber auch im absoluten Geiste eine allmähliche psychologische Entwickelung unmöglich, durch welche sich die Form seines Wissens aus unvollkommener Gestalt allmählich zu einer vollkommenen herausbildete (L. 178—181).

Zwischen den Begriffen Theismus und Pantheismus gibt es nur eine einzige klare und sichere Abgrenzung: die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit des absoluten Geistes. Wer einen unpersönlichen absoluten Geist annimmt, der hat tatsächlich aufgehört, Theist zu sein, auch wenn er fortfährt, sich so zu nennen. Wer die Persönlichkeit des absoluten Geistes annimmt, der ist tatsächlich Theist, auch wenn er es vorzieht, sich Persönlichkeitspantheist oder Halbpantheist zu nennen. Wer die Persönlichkeit des absoluten Geistes leugnet, der ist kein Theist, sondern Pantheist, auch dann, wenn er das Bewußtsein und Selbstbewußtsein desselben behauptet. Wer die Persönlichkeit des absoluten Geistes behauptet, der ist Theist auch dann, wenn er das Bewußtsein und Selbstbewußtsein desselben leugnet. Wer einen Monismus des unpersönlichen absoluten Geistes annimmt, der ist tatsächlich Pantheist, auch wenn er diese Bezeichnung verabscheut, weil er das in dieser Wortbildung vorkommende Wort „Theos“ oder „Gott“ irrtümlich für unbedingt persönlich hält (z. B. Schopenhauer).

Wenn durch das Voraufgehende die Unpersönlichkeit des absoluten Geistes erwiesen und seine Persönlichkeit ausgeschlossen ist, so ist damit der Pantheismus als richtig dargetan und der Theismus widerlegt. Da Persönlichkeit und Unpersönlichkeit kontradiktorische Gegensätze sind, die beim Versuch, sie zu vereinigen, einen Widerspruch ergeben, so ist damit jeder Versuch, Theismus und Pantheismus zu vereinigen, als widerspruchsvoll dargetan. Wer aus dem Pantheismus die Immanenz des abso-

luten Geistes in der Welt und aus dem Theismus die Persönlichkeit entlehnt und beide zu vereinigen sucht, der begeht ebenfalls einen Widerspruch, weil die Persönlichkeit des Absoluten die Möglichkeit der Immanenz aufhebt und die Immanenz desselben seine Unpersönlichkeit zur unentbehrlichen Voraussetzung hat. Daran scheitert aller Persönlichkeitspantheismus oder Halbpantheismus. Unter Pantheismus ist, wie schon oben begründet wurde, hier ausschließlich der konkrete Monismus des unbewußten absoluten Geistes verstanden, Naturalismus und abstrakter Monismus aber, als unvollkommene, in sich widerspruchsvolle Vorstufen des Pantheismus und als bloße Anläufe zu demselben, sind ausgeschlossen.

Spamersche Buchdruckerei in Leipzig.



193 Hartmann, Eduard 170600 v.4
H333c System der philosophie im grundriss.

NAME DATE NAME DATE